

Platons *Parmenides* und eine Untersuchung des metaphysischen  
Grundes

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät

der Universität zu Köln

vorgelegt von

Soojin Kim (Seoul, Südkorea)

Für Kyungwon und Seoro

# Inhaltsverzeichnis

## I. Einleitung

1. Problem des <i>Parmenides</i>	1
2. Problem der Interpretation	2
3. Forschungsmethode	7

## II. Der zweite Teil des *Parmenides*

1. Hypothese 1	10
1.1. Verneinung des Eins	10
1.2. Widerspruch des Eins	12
1.3. Ursache des Widerspruchs	13
2. Hypothese 2	19
2.1. Unterschied zwischen der ersten Hypothese und der zweiten Hypothese	19
2.2. Das Eins und das Sein	24
2.3. Funktion der „Dianoia“	26
2.4. Produktion der Zahl	34
2.5. Eins als Vieles	36
2.6. Eins als Sein	38
2.7. Struktur des Eins als Vieles	39
2.8. Zusammenfassung der zweiten Hypothese	41
3. Hypothese 2a	42
3.1. Gebiet der „dritten“ Argumentation	42
3.2. Zeit, Werden und Vergehen	46

3.3. Augenblick in der Hypothese 2a	50
3.4. Augenblick in der Hypothese 2a und Eins in der ersten Hypothese	55
3.5. Augenblick und Erfassung der Idee	57
4. Hypothese 3 und 4	63
4.1. Zwei verschiedene „Andere als das Eins“	64
4.2. Die Anderen als das Eins als Eins	69
4.3. Die Andere als das Eins selbst und Dianoia	72
5. Schluss der ersten Voraussetzung	77
6. Zweite Voraussetzung	82
6.1. Hypothese 5	84
6.2. Hypothese 7	95
6.3. Hypothese 6 und 8	102
7. Zusammenfassung der zweiten Voraussetzung und Zusammenfassung des zweiten Teils des <i>Parmenides</i>	106
III. Der erste Teil des <i>Parmenides</i>	110
1. Frage des Sokrates nach die Ideenlehre	111
1.1. Dialog zwischen Zenon und Sokrates	111
1.2. Ideenlehre und Fragestellung nach der Ideenlehre	114
2. Schwierigkeit der Ideenlehre	117
2.1. Idee des Kotes	119
2.2. Ganze und Teil der Idee	121
2.3. „Dritter-Mensch-Argument“	128
2.4. Paradeigma-Argument	135

2.5. Idee an und für sich und unsere Erkenntnis	139
IV. Schluss	146
Zusammenfassung	149
Literaturverzeichnis	152

## I. Einleitung

### 1. Problem des *Parmenides*

Platons *Parmenides* wurde von vielen Platon-Forschern seit langem als der rätselhafteste Dialog unter allen platonischen Schriften angesehen. Dieser Dialog besteht aus zwei Teilen, und beide Teile bieten jeweils sehr große Schwierigkeiten für die Interpretation. Im ersten Teil scheint Platon offenbar durch den Mund des Parmenides harte Kritik an seiner Ideenlehre zu üben, die er in den mittleren Dialogen *Symposion*<sup>1</sup>, *Phaidon*<sup>2</sup> und *Politeia*<sup>3</sup> aufgebaut hat. Wie sollen wir diese Selbstkritik verstehen? Ist sie als bloße Widerlegung der Ideenlehre anzunehmen? Oder gibt es noch einen tieferen Sinn zwischen den Zeilen?

Die inneren Indizien legen es nahe, dass die Selbstkritik nicht auf die Aufhebung der Ideenlehre abzielt, zumal Parmenides selbst, der ihre Kritik ausführt, am Ende derselben seine Sorge darüber ausdrückt, dass die Ideenlehre in Folge seiner Kritik verloren gehen würde, und den jungen Sokrates zur Übung mahnt, um die Ideenlehre zu retten.<sup>4</sup>

Und auch wenn wir den *Parmenides* in seinen Bezügen zu anderen Dialogen betrachten, scheint es problematisch zu sein, Platons Selbstkritik als die Widerlegung der Ideenlehre anzunehmen. In den Dialogen nach *Parmenides*, wie z.B. *Timaios*, scheint nämlich die Ideenlehre immer noch unbeschadet Geltung zu besitzen.<sup>5</sup>

Allerdings darf man daraus nicht schließen, dass die Selbstkritik im *Parmenides* nur ein Widerhall der Schüler ist, die die Ideenlehre Platons nicht verstehen. Die Kritik ist zu evident und zu seriös, um sie als Unverständnis der Schüler zu übersehen. Aber Platon antwortet auf sie nirgendwo direkt, obwohl sie das ganze System der Ideenlehre

---

<sup>1</sup> *Symposion*, 211a8-b5, 211c8-d1.

<sup>2</sup> *Phaidon*, 64c2-9, 74a9-12, 76e-77a, 78d3, 79a9-10, 100d8-9, 101a9-b1, 102c7-11, 102d6-7, 102e5-103c8.

<sup>3</sup> *Politeia*, 472b7-c7, 479a1-480a11, 485b2-3, 524b3-9, 534b8-c5, 596a6-597d3.

<sup>4</sup> *Parmenides*, 135b5-c4.

<sup>5</sup> *Timaios*, 27d-28a; 48e-49a.

auflösen kann. Deshalb bleibt der erste Teil des *Parmenides* ein unheimlicher Fremdkörper in Platons ganzem Schrifttum. Zu welchem Zweck hat Platon ihn geschrieben? Der Zweck und die Bedeutung von Platons Selbstkritik warten immer noch auf eine befriedigende Erläuterung.

Normalerweise könnte man hoffen, die Antwort auf diese Fragen im zweiten Teil des Dialogs zu finden. Aber wir finden im zweiten Teil des *Parmenides* nicht nur keine Aufklärung, sondern werden vielmehr noch mit einer anderen Dunkelheit konfrontiert. Der zweite Teil des *Parmenides* wird sehr bescheiden „Übung“ genannt<sup>6</sup>. Als solches erscheint er eine logische Übung zu sein. Aber er kann nicht bloße formal-logische Denkübung sein, da er sich um einen besonderen Begriff, „Eins“ dreht. Mit dem bescheidenen Namen „Übung“ legt Platon uns vielmehr eine gewaltige Dialektik des Begriffs des Einen vor, die aber gar nicht einfach verständlich ist.

Es scheint naheliegend zu sein, dass Platon durch diese dialektische Erforschung des Einen versucht, auf die Selbstkritik des ersten Teils zu antworten, aber es ist nicht einfach zu erklären, in welchem Sinne die dialektische Erforschung des Einen die wahre Antwort auf die Selbstkritik sein kann. Darauf kann man nur überzeugend antworten, nachdem man die Kernbedeutung der Selbstkritik und der Übung genau verstanden hat.

## **2. Problem der Interpretation**

Der *Parmenides* Platons ist von vielen Platon-Forschern lange Zeit untersucht worden.<sup>7</sup> Aber die Schwierigkeit um den *Parmenides* herum scheint selbst in einer neuesten Untersuchung auch nicht gelöst zu werden. Rickless interpretiert nämlich, dass Platon in

---

<sup>6</sup> *Parmenides*, 135c8-d8, 135e8-136c5.

<sup>7</sup> Cornford ordnete gehaltreich die vorangegangene Erforschung an. Seine Arbeit hatte für lange Zeit Standards gesetzt. F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*, London, 1939; Danach kommen wichtige Kommentatoren, Sayre (1983), Hägler (1983), Allen (1983), Miller (1986), Trienes (1989), Meinwald (1991), McCabe (1994), Franz von Kutschera (1995), Turnbull (1998), Scolnicov (2003) und Rickless (2007).

diesem Dialog seine Ideenlehre zu erneuern versucht.<sup>8</sup> *Der Parmenides* sei nach seiner Meinung der Dialog einer Übergangszeit, wie der Titel seines Buchs uns sagt. Er meint, dass die Ideenlehre Platons als ganze unter der kontinuierlichen Entwicklung stehe und dass diese Entwicklung in den Dialogen nach dem *Parmenides* bestätigt werden könne. Aber diese Bestimmung von Rickless hat viele Schwierigkeiten. Platon führt natürlich die Verknüpfung der Ideen (symplokē eidōn) in den späten Dialogen<sup>9</sup> ein, die bis zu den mittleren Dialogen nicht vorkommt. Dennoch beweist dies gerade keineswegs, dass Platon auf die Ideenlehre der mittleren Dialoge verzichtet hat. Vor allem bleibt die Trennung zwischen Idee und Einzeldingen auch in den späten Dialogen immer noch. Außerdem macht der bedeutsame Spät-Dialog, *Timaios*, es schwer, die Ansicht von Rickless zu akzeptieren. Auch Rickless kennt dieses Problem und sagt Folgendes:

„My own view, for reasons similar to Owen’s, is that the theory of forms described in the *Timaeus* closely resembles the theory of forms described in the middle dialogues, and is not consistent with the revised version of the theory that issues from the *Parmenides*. ..... Having said that, I will henceforth provisionally assume that the *Timaeus* is a middle-period dialogue.”<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> „The *Parmenides* is a unified whole with a very clear and simple purpose. In the first part of the dialogue, objections are raised against the higher theory of forms, as articulated in the middle-period dialogues and in Socrates’ provocative speech. Most of these objections rely on ‘RP (Radical Purity: No form can have contrary properties)’ and some rely on ‘P (Purity: For any property F that admits a contrary (con-F), the F is not con-F)’, ‘NCC (No Causation by Contraries: For any property F that admits a contrary(con-F), whatever makes something be (or become) F cannot itself be con-F)’ or ‘U (Uniqueness: For any property F, there is exactly one form of F-ness)’. By the end of the first part, we are in a position to see that these objections can be avoided if independent reasons are found to reject RP, P, NCC and U. Providing these independent reasons is precisely what the second part of the *Parmenides* is designed to accomplish. .... We can explain why P, RP and NCC are abandoned in the *Sophist*, and why RP is abandoned in the *Philebus*, why the epistemological investigation in the *Theaetetus* takes the surprising form it does, and why there is a methodological turn towards division and collection in the late dialogues, particularly in the *Sophist* and *Statesman*.” Vgl. Samuel C. Rickless, *Plato’s Forms in Transition, A Reading of the Parmenides*, Cambridge, 2007, S. 238-240.

<sup>9</sup> Vgl. *Der Sophist* und *der Staatsmann*.

<sup>10</sup> S. C. Rickless, Idem. S. 8.



Er zählt den *Timaios*, der von meisten Platon-Forschern unter die späten Dialoge eingeordnet wird, zu den mittleren Dialogen.<sup>11</sup> Und er sagt auch, dass, wenn der *Parmenides* richtig verstanden werde, das Reihenfolge-Problem des *Timaios* gelöst werden könne.<sup>12</sup> Aber warum der *Timaios* zu den mittleren Dialogen gehören soll, darüber kann man keinen richtigen Grund in seinem Buch finden.

In der Interpretation der sogenannten Fortschritt-Lehre über den *Parmenides*<sup>13</sup> gibt es noch schlimmere Schwierigkeit. Wenn diese uns überzeugen könnte, sollte sie uns zeigen, dass die Aporien der Ideenlehre, die im *Parmenides* ungelöst bleiben, durch die Dialoge nach dem *Parmenides* gelöst werden. In diesem Fall würde man den *Parmenides* für einen aporetischen Dialog halten. Aber gehört der aporetische Charakter der Dialoge Platons normalerweise nicht zu der früheren Phase? Ferner kann man keine richtige Antwort auf die Selbstkritik, die Platon im *Parmenides* angestellt hat, in den späten Dialogen herausfinden.<sup>14</sup>

Was den zweiten Teil des *Parmenides* betrifft, gibt es ungeheuer viele Diskussionen seit

---

<sup>11</sup> Zu dem Disput über die Einordnung des *Timaios*: G. E. L. Owen, „The Place of the Timaeus in Plato’s Dialogues“ in: *The Classical Quarterly*, Vol. 3, No. 1/2, 1953, S. 79-95; H. Cherniss, „The Relation of the Timaeus to Plato’s Later Dialogues“ in: *The American Journal of Philology*, Vol. 78, No. 3, 1957, S. 225-266.

<sup>12</sup> S. C. Rickless, Idem. S. 8.

<sup>13</sup> Über die Klassifizierung und Erklärung der Interpretationen zum *Parmenides*: *Procli Commentarium in Platonis Parmenidem*, in: *Procli Opera Inedita*, ed. V. Cousin, Paris 1864; *Proclus’ Commentary on Plato’s Parmenides*, Translated by G. R. Morrow and J. M. Dillon with Introduction and Notes by J. M. Dillon, Princeton, 1987, S. 28-38 (Proklos Nummer: 630-645); F. W. Niewöhner, *Dialog und Dialektik in Platons “Parmenides” Untersuchungen zur sogenannten Platonischen “Esoterik”*, Meisenheim am Glan, 1971, S. 71-90, S. 283, Fn. 438; Franz von Kutschera, *Platos Parmenides*, Berlin-New York, 1995, S. 2-14; R. G. Turnbull, *The Parmenides and Plato’s Late Philosophy, Translation of and Commentary on the Parmenides with Interpretative Chapters on the Timaeus, the Theaetetus, the Sophist, and the Philebus*, Toronto-Buffalo-London, 1998, S. 189-199; J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen, Untersuchungen zu Platon und Plotin*, München-Leipzig, 2006, S. 265-275.

<sup>14</sup> Über Disput zwischen der Fortschritt-Lehre und der Unität-Lehre in der platonischen Ideenlehre: P. Shorey, *The Unity of Plato’s Thought*, USA, 1960; W. J. Prior, *Unity and Development in Plato’s Metaphysics*, Great Britain, 1985.

der Zeit der platonischen Akademie bis zur Gegenwart. Trotzdem können die vielen Interpretationen im Großen und Ganzen wohl in vier Typen klassifiziert werden, genauso wie Proklos es ursprünglich getan hat.<sup>15</sup> Die vier Gruppen der Interpretationen, die Proklos vorgelegt hat, machen zwei logische Interpretationen und zwei metaphysische Interpretationen aus. Die logische Interpretation unterteilt sich in die Parodie der Widerlegungskunst der damaligen Volksredner einerseits und die propädeutische Übung für die Argumentation andererseits. Nach der ersten Interpretation entwickelt Platon im zweiten Teil des *Parmenides* keine eigene Theorie, sondern parodiert die Argumentationsmethode Zenons, um dieselbe zu widerlegen. Aber diese Erklärung übersieht nicht nur den Untertitel, „Über Idee“, sondern stimmt auch mit Platons Haltung zum Eleatismus nicht überein. Vor allem ist es höchst unwahrscheinlich, dass Platon Zenon als den Schüler und Verteidiger des Parmenides widerlegt.<sup>16</sup> Trotzdem kommt diese Interpretation bis zur Gegenwart immer wieder vor.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Der bis zur Gegenwart unbestreitbar wichtigste Kommentator des zweiten Teils des *Parmenides* ist Proklos. „Die Kontroverse um die Auslegung des dialektischen Teils des Parmenides beschränkt sich indes nicht auf die einfache Alternative zwischen inhaltlich positiver, metaphysischer Deutung und inhaltlich negativer, logischer Deutung; vielmehr gibt es innerhalb beider Richtungen wiederum mehrere, grundsätzlich verschiedene Interpretationsansätze. Dabei können wir mit Proklos vier Grundtypen der Auslegung unterscheiden, die sich bei allen Variationen im Einzelnen von der Antike bis zur Gegenwart durchhalten“: Jens Halfwassen, Idem. S.267; „Diese Monographien, die eine bereits im Neoplatonismus beginnende Interpretationstradition fortsetzen und die bis heute anhaltende Faszinationskraft dieses Dialogs bezeugen, haben aber trotz der unbestreitbaren Fortschritte, die durch sie erzielt worden sind, noch zu keiner communis opinio bezüglich wesentlicher Fragen des Dialogs führen können.“: Helmut Mai, „Zur Dialogizität des 2. Teils von Platons Parmenides“ in: *Philosophisches Jahrbuch*, 2010, S.20.

<sup>16</sup> Proklos, Idem. 630-633.

<sup>17</sup> Vertreter sind J. Burnet, A. E. Taylor, H. F. Cherniss und G. Calogero. Vgl. J. Burnet, *Greek Philosophy*, 1, London, 1924, S. 253-272; A. E. Taylor, *Plato. The Man and his Work*, London, 1926, S. 349-370; H. F. Cherniss, „Parmenides and the Parmenides of Plato“ in: *Journal of Philosophy* 53, 1932, S. 122-138; G. Calogero, *Studien über den Eleatismus*, der italienischen Ausgabe, 1932, der deutschen Übersetzung, Darmstadt, 1970, S. 243-280; O. Apelt, *Untersuchungen über den Parmenides des Platon*, Leipzig, 1891, S. 1-66; W.G. Runciman, „Plato’s Parmenides“ in: *Classical Philology*, 64, 1959, S. 89-120; M. Schofield, „The Antinomies of Plato’s Parmenides“ in: *C.Q.N.S.* 27, 1977, S. 139-158.

Die zweite der logischen Interpretationen versteht den Zweck der dialektischen Übung als Propädeutik zur Argumentation, genauso wie das Beispiel des Anglers im *Sophist* (221ff) in propädeutischer Absicht verstanden wird. Nach dieser Interpretation sei es der versteckte Zweck der Übungen, die wahre Dialektik, d. h. die wahre Methode des Gesprächs oder der Argumentation zu finden.<sup>18</sup> Diese Interpretation kann aber die Rolle des Einen in jener Übung gar nicht erklären. Wir können aber die nackte Methode der Argumentation ohne den Begriff des Einen gar nicht erklären. Darüber hinaus erhellt diese Erklärung uns das Verhältnis der beiden Teile des Dialogs auch nicht. Deshalb kann man diese Interpretation nicht annehmen, wenn man den inneren Kontext des Dialogs berücksichtigt. Trotzdem wiederholen viele Leute umsonst ähnliche Versuche.<sup>19</sup>

Die dritte Interpretation hält die Bedeutung der Übung im zweiten Teil des Dialogs für eine Untersuchung des „Eins“ des historischen Parmenides, d.h. des eleatischen Monismus. Diese Interpretation versteht die Übungen als Platons Versuch, die Metaphysik des Einen von Parmenides nachzuvollziehen.<sup>20</sup> Aber auch diese Interpretation lässt uns den inneren Zusammenhang der beiden Teile des Dialogs nicht besser einsehen. Sollen wir sagen, dass die Aporie der Ideenlehre Platons im ersten Teil herbeigerufen wurde, um „Eins“ des Parmenides im zweiten Teil besser zu verstehen? Der gewaltige Einfluss des Parmenides auf Platon ist unbestreitbar. Dennoch wäre es auch nicht haltbar, dass der Fortschritt der platonischen Ideenlehre letztlich von der Rückkehr zum alten Eleatismus ausgegangen wäre.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Proklos, Idem. 633-635.

<sup>19</sup> G. Ryle, „Plato’s Parmenides” in: *Mind*, 48, 1939, S. 129-151; R. Robinson, „Plato’s Parmenides II“ in: *Classical Philology*, Vol. 37, No. 2, 1942, S. 159-186; W.D. Ross, *Plato’s Theory of Ideas*, Oxford, 1951, S. 92-101; R. Robinson, *Plato’s earlier dialectic*, Oxford, 1953, S. 223-280; K.M. Sayre, *Plato’s late Ontology*, Princeton, 1983, S. 37-74.

<sup>20</sup> Proklos, Idem. 635-638.

<sup>21</sup> Dieser Standpunkt wird vertreten von E. Zeller, P. Natorp, F. M. Cornford, M. H. Miller, J. M. Moravcsik, Franz von Kutschera und Rickless. Die Forscher haben natürlich unterschiedliche Meinungen darüber, was Platons eigene Lehre ist, die im zweiten Teil des *Parmenides* vorgelegt wird. Sie kann Platons Ontologie (Zeller) oder Platons Begriffswissenschaft (Franz von Kutschera) sein. Vgl. F. M. Cornford, Idem; E. Zeller, *Platonische Studien*, Tübingen, 1839, S. 161-196; P. Natorp, *Platos Ideenlehre*,

Aus dieser Verlegenheit scheint erst die vierte Interpretation herauszukommen. Sie ist auch eine metaphysische Interpretation wie die dritte. Sie begreift die Übung als die Ausführung der reifen Metaphysik Platons. Proklos erläutert den *Parmenides* Platons aus seiner Grundansicht („Alles bauen sich aus Eins auf“<sup>22</sup>). Aus dieser Grundansicht entwickelt Proklos ein System seiner eigenen Metaphysik des Einen in seinem Kommentar des *Parmenides*. Aber es ist eine andere Sache, ob diese Metaphysik der Ideenlehre Platons entspricht oder nicht. In seinem System kann man die grundlegende Unruhe oder Spannung um die Ideenlehre nicht mehr spüren, die im ersten Teil aufgezeigt wird. Außerdem können wir in der Interpretation des Proklos auch nicht verstehen, warum Platon für seine Dialektik des Einen dem zweiten Teil einen so zurückhaltenden Namen „Übung“ geben musste.<sup>23</sup>

### 3. Forschungsmethode

Wir versuchen uns auf das Verhältnis zwischen dem ersten Teil und dem zweiten Teil des *Parmenides* zu konzentrieren, um diese Schwierigkeiten der Interpretation für den *Parmenides* zu vermeiden. Wir erklären nämlich, was die ‚Übung‘ des zweiten Teils lösen kann, indem wir den ersten Teil als eine ernste Selbstkritik des Platon voraussetzten. In erster Linie zu diesem Zweck versuchen wir den zweiten Teil des Dialogs zu untersuchen, denn während die Interpretation der sogenannten ‚Selbstkritik‘ im ersten Teil bereits von vielen Platon-Forschern vorgelegt wurde<sup>24</sup>, ist

---

Hamburg, 1903, S. 221-278; J. M. Moravcsik, „Forms and dialectic in the second half of the *Parmenides*“ in: *Language and Logos*, Cambridge University Press, 1982, S. 135-153; M. H. Miller, *Plato's Parmenides*, Princeton University Press, 1986; Franz von Kutschera, Idem; S. C. Rickless, Idem.

<sup>22</sup> Proklos, Idem. 638-640.

<sup>23</sup> Seit Plotin und Proklos vertreten in der Gegenwart H. J. Krämer und J. Halfwassen diese Interpretation. Vgl. H. J. Krämer, *Plato and the foundations of metaphysics*, edited and translation by John R. Catan, New York, 1990; J. Halfwassen, Idem; Nach Proklos setzt sich die Reihe mit Nikolaus von Kues, Ficino, Leibniz und Hegel fort. Vgl. R. Klibansky, *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, 1, 2, London 1943.

<sup>24</sup> Vgl. G. Martin, *Platons Ideenlehre*, Berlin-New York, 1973, S. 144-186; D. Ross, Idem. S. 83-101; W. G. Runciman, Idem. S. 89-120; Außerdem interpretieren Miller, Sayre, Rickless, Robinson, Turnbull,

der zweite Teil noch immer ein unlösbares Rätsel, wie Halfwassen es ausdrückt<sup>25</sup>.

Hegel definiert Dialektik von dem *Parmenides* als "Erkenntniß des Anundfürsichseienden" <sup>26</sup> , und Natorp definiert Idee als "Methode" in der Kommentierung von dem *Parmenides*<sup>27</sup>. In seinem früheren Werk beschränkte Hegel die Dialektik auf eine Art Methode für Metaphysik in einem Feld der Logik, aber, wie bekannt, integriert er schließlich Logik und Metaphysik in dasselbe.<sup>28</sup> Für Hegel ist nämlich die Dialektik die Selbstentwicklung der Idee selbst oder des absoluten Geistes selbst.<sup>29</sup> Diese Hegelsche Dialektik entspricht Proklos 'Aussage "Alles baut sich aus

---

Vlastos, Meinwald und Gill den ersten Teil des *Parmenides* als Platons ernste Selbstkritik.

<sup>25</sup> J. Halfwassen, Idem. S. 275: „So ist die wahre Bedeutung des „Parmenides“ stark umstritten, wobei die unterschiedlichen Interpretationen (des zweiten Teils) ungleich stärker divergieren als bei irgend einem anderen Dialog Platons. Solange man nun die Dialoge als die *einzig* authentische Quelle für das Denken Platons betrachtet und als die einzige legitime Basis seiner Interpretation zugrunde legt, wird sich das Rätsel das „Parmenides“ wohl kaum lösen lassen. Die verschiedenen angeführten Auslegungsrichtungen werden solange wohl alternativ bleiben müssen; denn der Text selbst läßt sich in jener dieser Richtungen deuten, ohne daß jedoch eine von ihnen eine definitive Bestätigung an ihm erführe.“.

<sup>26</sup> G. W. F. Hegel, Gesamte Werke, Band 30,1 , *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und Künste, Düsseldorf, 2016, S. 94-95.

<sup>27</sup> Vgl. P. Natorp, Idem. S. 221-223.

<sup>28</sup> Vgl. K. Düsing, „Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena“ in: *Hegel-Studien*, Beiheft, 20, Bonn, 1980; R. Trienes, *Das Problem der Dialektik in Platons Parmenides unter Berücksichtigung von Hegels Interpretation*, Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris, 1989, S. 129-190; R. Trienes, „Die Dialektik des Einen und Vielen. Hegels Logik von 1804/05 im Vergleich zu Platons ‚Parmenides‘ in: *Perspektiven der Philosophie*, Bd. 20, 1994, S. 179-195; J. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung* (Hegel-Studien, Beiheft 40), Bonn, 1999, S. 386-462; R. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik* (Hegel-Studien, Beiheft 45), Habmurg, 2001, S. 61-81.

<sup>29</sup> G. W. F. Hegel, Werke19, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, S. 82: „Das göttliche Wesen (von Proklos) ist die Idee überhaupt ... Insofern die Idee das absolute Sich-selbst-Denkende ist, ist sie die Tätigkeit des Denkens in sich; und die Dialektik ist ebenso

Eins auf"<sup>30</sup>. Mit anderen Worten, Platon-Forscher unter dem Einfluss von Proklos und Hegel interpretieren die Übung des zweiten Teils des *Parmenides* als ‚die Idee selbst Eins und Vieles gleichzeitig ist‘, indem sie Platons Übung, die im zweiten Teil erscheint, als die verschiedenen Momente der Idee selbst verstehen. Die Interpretation stimmt jedoch nicht mit dem Text überein. Wie wir in dieser Arbeit sehen werden, unterscheidet Plato klar zwischen <Idee selbst> und <durch dialektische Übung definierte Idee>. Wir werden aufdecken, wie weit diese Richtung der Interpretation des Proklos-Hegel-Ausdrucks vom Text entfernt ist.

Wenn es auf der einen Seite einen Horizont der Interpretation des Proklos und Hegel gibt, gibt es auf der anderen Seite einen Horizont der Interpretation des Neukantianers wie Natorp, die Idee selbst als < Übung >, d.h. die Denkart selbst, zu definiert. Aber genauso wie die Interpretation des Proklos und Hegel-Weges den Fehler gemacht hat, die durch die dialektische Übung definierte Idee mit der Idee selbst zu gleichsetzen, hat auch die Interpretation des Neukantianismus denselben Fehler, die Idee selbst mit der durch die dialektische Übung definierte Idee zu gleichsetzen.<sup>31</sup>

Wir werden durch die Analyse der Übung des zweiten Teils zeigen, dass sowohl die Tradition der hegelianischen Interpretation als Selbst-Entwicklung der Idee selbst als auch die Idee als Denkart selbst der Neukantianismus nicht mit dem *Parmenides* übereinstimmen. Die entscheidende Begründung für diese Erklärung liegt in der klaren Unterscheidung von Platon zwischen <Idee selbst> und <Idee, die ‚durch Dianoia‘ gesetzt wurde>. Und diese Unterscheidung wird auch eine entscheidende Rolle beim Verständnis der Schwierigkeit von Ideenlehre, die in dem ersten Teil vorgestellt wird. Wir hoffen also, die Bedeutung der ‚Selbstkritik‘ des ersten Teils in Beziehung zum zweiten Teil deutlicher zu erklären, indem wir systematisch jede Hypothese des zweiten Teils in Beziehung zur Ideenlehre Platons setzen.

---

nichts anderes als die Tätigkeit des Sich-selbst-Denkens in sich selbst.“.

<sup>30</sup> Proklos, Idem. 638. 2-640.16; 1040; 1063. 18-1064. 12.

<sup>31</sup> Vgl. G. Uphues, *Kant und seine Vorgänger*, Berlin, 1906, S. 90-91; R. Ferber, „Platon und Kant“ in: *Argumenta in Dialogos Platonis. Teil 1: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Basel, 2010, S. 372-387.

## II. Der zweite Teil des *Parmenides*

Der zweite Teil des *Parmenides* wird aus acht<sup>32</sup> verschiedenen Deduktionen konstruiert. Und seit der Zeit des Proklos gibt es viele verschiedene Interpretationen. Aber trotz ihrer Verschiedenheit sind die Interpretationen zu dem zweiten Teil des *Parmenides* grob vier Typen zuzuordnen, wie Proklos und Jens Halfwassen sie angegeben haben.<sup>33</sup> Es sind zwei logische Interpretationen und zwei metaphysische Interpretationen, wie oben erwähnt. In dieser Geschichte der Interpretation des *Parmenides* folge ich einer metaphysischen Interpretation. Im Folgenden erläutere ich also, auf welche Weise Platon im zweiten Teil des *Parmenides* seine eigene Ideenlehre auslegt.

### 1. Hypothese<sup>34</sup> 1

#### 1.1. Verneinung des Eins

Die erste Hypothese fängt mit diesem Satz an.

„Wenn Eins<sup>35</sup> ist, so kann doch wohl das Eins nicht Vieles sein? – Wie

---

<sup>32</sup> Proklos hält die Anzahl der Hypothesen des zweiten Teils des *Parmenides* für neun, weil er den Teil von 155e-157b als eine unabhängige Hypothese bestimmt. Aber die meisten Forscher halten den Teil für einen Zusatz der zweiten Hypothese (Cornford) oder für eine Synthese der ersten und zweiten Hypothese (Allen, Gill). Vgl. Proklos, Idem. 1035, 1040; F. M. Cornford, Idem. S. 194-195; R. E. Allen, *Plato's Parmenides*, Minneapolis, 1983, S. 306-307; M. L. Gill and P. Ryan, *Plato Parmenides*, USA, 1996, S. 85.

<sup>33</sup> Jens Halfwassen, Idem. S. 267-271.

<sup>34</sup> Der zweite Teil des *Parmenides* besteht aus zwei großen Hypothesen und vier kleinen Deduktionen im Ausgang von diesen zwei Hypothesen. Wenn wir sie also genau beschreiben wollen, sollen wir wie Allen „Erste Hypothese, erste Deduktion“ schreiben. Aber wir bezeichnen der Bequemlichkeit halber alle Deduktionen als „Hypothese“ der Reihe nach, wie Cornford es tut. Also besteht der zweite Teil aus diesen acht Hypothesen. Über die ganze Struktur des zweiten Teils des *Parmenides*: A. E. Taylor, Idem. S. 361; G. Calogero, Idem. S. 245; G. Ryle, Idem. S. 302-311; Franz von Kutschera, Idem. S. 51.

<sup>35</sup> Was Eins im zweiten Teil des *Parmenides* bedeutet, ist ein ungelöstes Problem. Da wir den ersten Teil des *Parmenides* als ein seriöses Problem von Platons Ideenlehre verstehen, halten wir Eins im zweiten Teil für irgendeine Idee, die Idee von Einheit. In diesem Punkt folge ich der Interpretation von Natorp, nicht der von Zeller. Warum das Eins kein Wesen der Ideen sondern eine Idee ist, wird in der fünften

sollte es wohl!“ (137c4-5)<sup>36</sup>

εἰ ἓν ἐστίν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἓν; — Πῶς γὰρ ἂν;

Und der Schluss der ersten Hypothese ist dies.

„Also wird es (Eins) auch nicht benannt, nicht erklärt, nicht vorgestellt, nicht erkannt, noch auch etwas, was es an sich hätte, wahrgenommen. – Es scheint nicht.“ (142a4-6)

Οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται. — Οὐκ ἔοικεν.

Dieser Satz lässt uns an die Kritik des Monismus, die im *Sophistes* auftritt<sup>37</sup>, denken. Denn eine Behauptung des Monismus wird auch im *Sophistes* hypothetisch erforscht und eine unvernünftige Folge ergibt sich, wenn der Monismus vorausgesetzt wird. Und in Bezug auf nur den unvernünftigen Inhalt selbst sind die beiden Texte sehr ähnlich, denn im *Sophistes* wird die Kritik des Monismus als Kritik des Parmenides ausgeführt<sup>38</sup>. Deshalb verknüpfen einige Forscher den Inhalt der ersten Hypothese mit der Kritik des Monismus im *Sophistes* und interpretieren jenen letzten Satz in der ersten Hypothese des *Parmenides* als Kritik des parmenideischen Monismus.<sup>39</sup> Aber es scheint mir wenig plausibel zu sein, dass man die erste Hypothese im zweiten Teil des *Parmenides* mit der Kritik des Monismus im *Sophistes* identifiziert. Denn der Monismus und Fragmente von Parmenides im *Sophistes* werden von Platon deutlich kritisiert<sup>40</sup>, aber Platon stellt im

---

Hypothese erklärt. Hägler hat verschiedene Bedeutungen zu Eins im zweiten Teil gesammelt. Vgl. P. Natorp, Idem. S. 244.245; R.-P. Hägler, *Platons Parmenides*, Berlin-New York, 1983, S. 99.

<sup>36</sup> Alle deutschen Übersetzungen von dem *Parmenides* in meiner Arbeit sind die von Schleiermacher. Wenn ich andere Übersetzung vorlege, gebe ich sie an.

<sup>37</sup> *Der Sophist*, 244b-245e.

<sup>38</sup> *Der Sophist*, 237a ; 241d ; 242a ; 242c-d ; 244b ; 244e ; 258c-e.

<sup>39</sup> Die Interpretation von ‚Antieleatische Ironie‘ gehört zu diesen. Vgl. Einleitung; Über die Verknüpfung des *Parmenides* mit dem *Sophistes*: Vgl. H. F. Cherniss, Idem (1932). S. 122-125.

<sup>40</sup> *Der Sophist*, 237a ; 242d ; 244b-245d ; 258c-d.



zweiten Teil des *Parmenides* nicht nur die negativen Folgen, sondern auch die positiven Folgen unter der Voraussetzung des Monismus vor. Deshalb müsste man den zweiten Teil des *Parmenides* als eigene Untersuchung des Monismus bestimmen, wenn man den zweiten Teil des *Parmenides* durch die Augen des *Sophistes* betrachten würde. Zudem ist es nicht die Kritik am Monismus des Parmenides, sondern die an Platons Ideenlehre, die der *Parmenides* uns offensichtlich im Text vorführt, wie man im ersten Teil bemerken kann. Also müsste man sagen, dass die Schwierigkeiten der Ideenlehre im ersten Teil des *Parmenides* durch die Untersuchung des Monismus des historischen Parmenides im zweiten Teil des *Parmenides* zu lösen sind, wenn man dieser Interpretation folgen würde. Aber diese Verknüpfung scheint unvernünftig zu sein. Außer den antieleatischen Interpreten wie Burnet, Taylor und Cherniss hält auch Cornford die erste Hypothese für die Kritik gegen den Monismus des historischen Parmenides. Aber es gibt keine Begründung aus dem Text, die erste Hypothese für etwas Besonderes halten zu sollen.<sup>41</sup>

## 1.2. Widerspruch des Eins

Parmenides schlug am Ende des ersten Teils des *Parmenides* vor, dass Sokrates untersuchen solle, was sich ergeben muss, wenn Eins ist oder nicht ist<sup>42</sup>. Aber die erste

---

<sup>41</sup> F. M. Cornford, Idem. S. 115-131; über die Kritik an Cornford: R.-P. Hägler, Idem. S. 126; über die ausführliche Kritik an der antieleatischen Interpretation: R. Robinson, „Plato's *Parmenides* I“ in: *Classical Philology*, Vol. 37, No.1, 1942, S. 51-76; Franz von Kutschera, Idem. S.7-10, W. G. Runciman, Idem. S. 104-112.

<sup>42</sup> 137a7-137b4 „Von wo also fangen wir an, und was sollen wir zuerst zugrunde legen? Oder wollt ihr, da doch einmal das mühsame Spiel soll gespielt werden, dass ich von mir selbst anfangen und von meiner Voraussetzung, indem ich das Eins selbst zugrunde lege, wenn es ist und wenn es nicht ist, was dann sich ergeben muss?“ (πόθεν οὖν δὴ ἀρξόμεθα καὶ τί πρῶτον ὑποθησόμεθα; ἢ βούλεσθε, ἐπειδὴ περ δοκεῖ πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν, ἀπ' ἐμαυτοῦ ἄρξωμαι καὶ τῆς ἐμαυτοῦ ὑποθέσεως, περὶ τοῦ ἐνὸς αὐτοῦ ὑποθέμενος, εἴτε ἔν ἐστιν εἴτε μὴ ἔν, τί χρὴ συμβαίνειν;) Es gibt aufgrund der Ausdrucksweise, „von mir selbst“ oder „von meiner Voraussetzung“ die Behauptung, dass das Eins, das im zweiten Teil auftritt und herrsche, auf das parmenideische Eins hinweise. Aber diese Behauptung ist von vielen Platon-Forschern seit Proklos widerlegt worden. Zu der Überlegung gegen das parmenideische Eins: Proklos, *In Parmenidem*, 639-640: die Übersetzung von Morrow und Dillon, S. 34-35; F. M. Cornford, Idem. S. 109-110; W. G. Runciman, Idem. S. 104; Franz von Kutschera, Idem. S. 7-8.

Folge der Untersuchung ist, dass das Eins nicht benannt, nicht vorgestellt, nicht erklärt und nicht erkannt wird. Diese Folge führt zu einem Widerspruch, zumal diese Folge uns das Eins als unbenennbar, unvorstellbar, unerklärbar und unerkennbar bestimmt, obwohl es von jemandem (Parmenides) in einem Dialog mit dem Namen „Eins“ benannt und im Prozess der Untersuchung auf irgendeine Weise vorgestellt und erklärt wurde.<sup>43</sup> Zudem besagt jene Folge der ersten Hypothese, dass Forschung unmöglich wird, da man ohne Name oder ohne Benennung des Forschungsgegenstands und ohne Erklärung über ihn keine Forschung ausführen kann. Aber Parmenides selbst forschte offensichtlich nach dem Eins seinem Vorschlag nach. Die Folge der ersten Hypothese exponiert deshalb sowohl eine Möglichkeit der Forschung nach dem Eins als auch gleichzeitig ihre Unmöglichkeit, da das Eins tatsächlich erforscht wurde und die Unmöglichkeit der Erforschung sich als die Folge der Erforschung ergab. Wenn Platon diese Folge akzeptieren würde, würde er die Erforschung des Parmenides nach dem Eins im Dialog aufgeben müssen. Aber Platon formuliert durch den Mund des Parmenides noch sieben weitere Hypothesen nach der ersten Hypothese. Warum führt Platon Forschungen nach dem Eins weiter, obwohl der Widerspruch in der ersten Forschung nach dem Eins entdeckt wurde?

### 1.3. Ursache des Widerspruchs

Es kann natürlich darüber gestritten werden, ob die erste Hypothese für einen Widerspruch gehalten werden soll. Die erste Hypothese sei kein Widerspruch, sondern der deutlichste Ausdruck der unbedingten Ursache (ἀρχὴν ἀνυπόθετον 510b7), die in der *Politeia* als die Idee des Guten (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν 508e3) genannt wird, da das transzendente Mysterium des absoluten Grundes nur auf solche Weise, d.h. auf negative Weise, ausgedrückt werden könne, wenn man vom Standpunkt des Neuplatonismus und der ungeschriebenen Lehre Platons auf sie schaut, wie Jens Halfwassen gut beschreibt.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Scolnicov weist auch darauf hin: „But ‚these things‘ cannot be true of the one, for we have been discussing it and giving it a name, and making it at least an object of opinion, if not of knowledge.“ S. Scolnicov, *Plato's Parmenides*, University of California Press, 2003, S. 94.

<sup>44</sup> Über die neuplatonische Interpretation – Plotin, *Enneades*, V 1 (10) K. 8; Proklos, Idem; Jens Halfwassen, Idem. S. 265-405; Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, volum 2, *Parmenides* Part II, edited and translated by Michael J. B. Allen, USA, 2008, S. 2-177; über Ursprung der neuplatonischen

Die beiden Standpunkte vermeiden den Widerspruch der ersten Hypothese, indem sie die Idee des Guten in der *Politeia* voraussetzen. Aber diese Interpretation muss eine Last auf sich nehmen, nämlich die Besonderheit<sup>45</sup> der ersten Hypothese trotz der symmetrischen Form der Hypothesen zu erklären, da von diesen Standpunkten aus nur die erste Hypothese als Idee des Guten in der *Politeia* bestimmt werden kann. Zudem ist nicht anzunehmen, dass die erste Hypothese in sich selbst kein Widerspruch sei, zumal der letzte Satz (142a6-8) der ersten Hypothese als Zustimmung der Absurdität des Schlusses der ersten Hypothese anzunehmen wäre.<sup>46</sup> Aber auch die Interpretation von Cornford, in der die Absurdität der ersten Hypothese angenommen wird, ist nicht zufriedenstellend. Cornford behauptet, dass die erste Hypothese eine Widerlegung der Absurdität des parmenideischen Eins bedeute. Aber Cornford sollte, wie viele Forscher betonen<sup>47</sup>, auf die Frage antworten, wodurch man die erste Hypothese als Kritik der parmenideischen Eins und die anderen Hypothesen als platonische eigene Lehre feststellen kann.<sup>48</sup> Deshalb versuchen wir uns für die Argumentationen selbst auf jede

---

Interpretation: E. Dodds „The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic ‚one‘“ in: *The Classical Quarterly*, Vol. 22, 1928, S. 129-142 ; J. M. Rist, „The Neoplatonic One and Plato's Parmenides“ in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 93, 1962, S. 389-401; B. D. Jackson, „Plotinus and the Parmenides“ in: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 5, No. 4, 1967, S. 315-327; J. Whittaker, „Ἐπεκτείνῃ τοῦ καὶ οὐσίας“ in: *Vigilliae Christianae*, Vol. 23, No. 2, 1969, S. 91-104; Über Platons ungeschriebene Lehre: K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, 1963; H. J. Krämer, Idem; H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, New York, 1962; Jens Halfwassen, Idem. S. 265-405.

<sup>45</sup> Über dieses Problem schrieb Ross sehr ausführlich: W. D. Ross, Idem. S. 92-101; Über andere Widerlegungen der neuplatonischen Interpretation: F. M. Cornford, Idem. S. 131-134; R. E. Allen, Idem. S. 218-224; M. Baltes, „Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* beyond Being?“ in: *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, ed. Mark Joyal, Great Britain-USA, 1997, S. 3-23.

<sup>46</sup> 142a6-8: Ist es nun wohl möglich, daß es sich mit dem Eins so verhalte? – Nicht wohl, wie mich dünkt. (ἢ δυνατόν οὖν περὶ τὸ ἐν ταῦτα οὕτως ἔχειν; — Οὐκ οὖν ἔμοιγε δοκεῖ. ).

<sup>47</sup> Vgl. R.-P. Hägler, Idem. S. 124-137; Franz von Kutschera, Idem. S. 2-12.

<sup>48</sup> Vgl. F. M. Cornford, Idem. S. 245: „It must not be overlooked that, particularly in Hyp. II, he has restored, in a modified form, the Pythagorean ‚evolution‘ from the One, through the union of Limit and Unlimited in numbers and geometrical figures, to sensible things with their limiting form und unlimited matter.“. F. M. Cornford und G. Calogero behaupten, dass die erste Hypothese eine Widerlegung der

Hypothese zu konzentrieren, damit wir uns von solchen vorausgesetzten Interpretationsrahmen, die immer auch umstritten sind, lösen und einen richtigen Interpretationsrahmen für den zweiten Teil aufdecken können. Nun müssen wir in den konkreten Inhalt der ersten Hypothese eintreten, um auf die Frage, die wir anfangs gestellt haben, zu antworten.

Wie erreichte die erste Hypothese jene widerspruchsvolle Folgerung, die zugleich die Möglichkeit und die Unmöglichkeit der Untersuchung des Einen annimmt? Unter der Voraussetzung „wenn Eins ist“ wird das Eins zuerst als „nicht Vieles“ bestimmt.<sup>49</sup> Die Bestimmung schließt Teil und Ganzes aus<sup>50</sup>, verneint Grenze und Gestalt<sup>51</sup> und schließt daraus auf das Eins als „nirgendwo“<sup>52</sup>. Dies wiederum wird zum Grund der Verneinung von Bewegung und Ruhe,<sup>53</sup> und das Eins kann danach sowohl mit sich selbst als auch mit anderem nicht gleich und nicht anders<sup>54</sup> sein. Und dadurch kann es nicht in der Zeit sein<sup>55</sup>. Gerade dieser Schluss führt zu der letzten Folgerung, d.h. das Eins ist auf keine

---

Absurdität des parmenideanischen Eins bedeute, indem sie die Folge der ersten Hypothese als absurd interpretieren. J. Halfwassen interpretiert dagegen die Folge der ersten Hypothese als richtig, indem er für die Interpretation des zweiten Teils des *Parmenides* die sogenannte esoterische Prinzipienlehre der ungeschriebenen Lehre voraussetzt. Aber die Erklärungen von F. M. Cornford, G. Bechtle und M. Baltes sind sinnvoll für Kritik an der Interpretation von J. Halfwassen: F. M. Cornford, Idem. S. 131-135; G. Calogero, Idem. S. 250-253; J. Halfwassen, Idem. S. 276-285; G. Bechtle, *The anonymous commentary on Plato's <<Parmenides>>*, Bern-Stuttgart-Wien, 1999, S. 76, Fn. 163; M. Baltes, Idem. S. 3-23.

<sup>49</sup> 137c4-5.

<sup>50</sup> 137c5-d3.

<sup>51</sup> 137d4-138a1.

<sup>52</sup> 138a2-b6.

<sup>53</sup> 138b7-139b3.

<sup>54</sup> 139b4-139e6 ; 139e7-140d8 ; 140e1-141a4.

<sup>55</sup> 141a5-c4 ; 141c4-d6.

Weise<sup>56</sup> und kann nicht erforscht werden<sup>57</sup>. Auf diese Weise verneint das Eins alle Inhalte, sogar den „das Eins ist (141e9-10 Οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἓν)“ und „das Eins ist eins (141e10-11 Οὐδ' ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἓν εἶναι)“. Es kann kein Eins und deshalb auch keine Bestimmung des Einen geben. Jeder logische Schritt in der ersten Hypothese scheint mir richtig zu sein.

Cornford interpretiert die erste Hypothese als richtige Aufeinanderfolge, während Robinson und Ryle sie als kategorischen Fehlschluss auslegen. Viele Interpreten versuchten einige logische Fehler im zweiten Teil aufzudecken. Wenn man aber alle Texte Platons aus der Sicht der modernen Logik anschaut, kann man dann sagen, dass es nur im *Parmenides* logische Fehler gibt? Nach dieser Interpretation dürfte man auch die vielen anderen Dialoge Platons außer dem *Parmenides* nicht als logische Übung bezeichnen. Es gilt deshalb nachzuweisen, dass Platon im Rahmen der Logik<sup>58</sup> seiner Zeit<sup>59</sup> seine Ideenlehre im zweiten Teil ernsthaft entwickelte, und nicht, dass er absichtlich verschiedene logische Fehler verbarg, um seine Gegner zu kritisieren<sup>60</sup> oder um seine Schüler zu schulen<sup>61</sup>. Wie soll man dann diese widerspruchsvolle Schlussfolgerung verstehen? Zu welchem Zweck führt Platon diese problematische Schlussfolgerung als das Ergebnis der ersten Untersuchung des Einen durch den Mund

---

<sup>56</sup> 141d7-142a1.

<sup>57</sup> 142a1-8.

<sup>58</sup> Immer wenn ich die Analysen von Ryle, Robinson und Schofield lese, zweifle ich daran, ob Platon in der Tat solche Arten von logischer Analyse durchführen konnte. Vgl. Angeführte Artikel von G. Ryle, Idem und R. Robinson, Idem, dazu noch M. Schofield, Idem. S. 139-158; zu der Kritik an der ‚Fehlschluss‘-Interpretation: G. E. L. Owen, „Notes on Ryle’s Plato“ in: *Plato 1 Metaphysics and epistemology*, ed. Gail Fine, Oxford, 1999 S. 349.

<sup>59</sup> Vgl. G. C. Field, *Plato and his Contemporaries: A Study in Fourth-Century Life and Thought*, Great Britain, 1967 (das erste: 1930); N. Denyer, *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, London-New York, 2017 (das erste: 1991), S. 24-45.

<sup>60</sup> Standpunkt von J. Burnet und A. E. Taylor: Vgl. Einleitung.

<sup>61</sup> Standpunkt von R. Robinson und R. E. Allen: Vgl. Einleitung.

des Parmenides zuerst an?<sup>62</sup> In der Tat ist es nicht leicht, nur auf der Grundlage der ersten Hypothese die Absicht Platons zu begreifen, da sich die vollständige Bedeutung der ersten Hypothese erst in den Diskussionen der zweiten Hypothese entfaltet.<sup>63</sup> Man kann dennoch durch folgende Bestimmungen in der ersten Hypothese die Ursache der widersprüchlichen Schlussfolgerung der ersten Hypothese erkennen.

1. Wenn Eins ist, so kann doch wohl das Eins nicht Vieles sein? – Wie sollte es wohl!

137c4-5 : εἰ ἓν ἐστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἓν; — Πῶς γὰρ ἂν;

2. In beiden Fällen (ganz zu sein und Teile zu haben) also wäre das Eins Vieles und nicht Eins. – Richtig. – Es soll aber nicht Vieles sein, sondern Eins. – Das soll es. – Weder also kann das Eins ganz sein noch Teile haben, wenn es Eins sein soll. – Freilich nicht.

137c9-d3 : Ἀμφοτέρως ἂν ἄρα οὕτως τὸ ἓν πολλὰ εἴη ἄλλ' οὐχ ἓν. — Ἀληθῆ. — Δεῖ δέ γε μὴ πολλὰ ἄλλ' ἓν αὐτὸ εἶναι. — Δεῖ. — Οὐτ' ἄρα ὅλον ἔσται οὔτε μέρη ἔξει, εἰ ἓν ἔσται τὸ ἓν. — Οὐ γάρ.

3. Wiederum, in sich selbst seiend, wäre ihm als Umgebendes nichts anderes als es selbst, wenn es doch in sich selbst sein soll. Denn dass etwas in etwas es nicht Umgebendem sei, ist unmöglich. – Unmöglich freilich. – Also wäre anderes davon das Umgebende und wieder anderes das Umgebene. Denn ganz kann nicht dasselbe beides leiden und auch tun. Und so wäre demnach das Eins nicht mehr Eins, sondern Zwei. – Freilich nicht Eins. – Also ist das Eins wohl gar nicht wo, wenn es weder sich selbst noch einem andern einwohnt. – Das ist es nicht.

---

<sup>62</sup> Calogero erklärt, dass Platon in der ersten Hypothese auf den Widerspruch des Eleatismus hinweist, indem er die Ironie des Gorgias gegen den Eleatismus wiederholt und verfeinert. Vgl. G. Calogero, Idem, 246-246.

<sup>63</sup> Cornford sagt auch, dass die Bedeutung der ersten Hypothese erst in der zweiten Hypothese klar werde. Vgl. F. M. Cornford, Idem, S. 130; Aber Robinson meint, dass jede Hypothese jeweils eine unabhängige logische Übung bildet. Vgl. R. Robinson, „Plato's Parmenides 1“ in *Classical Philology*, Vol. 37, No.1, 1942, S. 75.

138a7-b6 : Ἀλλὰ μὴν αὐτό γε ἐν ἑαυτῷ ὃν κἂν ἑαυτῷ εἶη περιέχον οὐκ ἄλλο ἢ αὐτό, εἶπερ καὶ ἐν ἑαυτῷ εἶη· ἐν τῷ γάρ τι εἶναι μὴ περιέχοντι ἀδύνατον. — Ἀδύνατον γάρ. — Οὐκοῦν ἕτερον μὲν ἂν τι εἶη αὐτὸ τὸ περιέχον, ἕτερον δὲ τὸ περιεχόμενον· οὐ γὰρ ὅλον γε ἅμφω ταῦτόν ἅμα πείσεται καὶ ποιήσει· καὶ οὕτω τὸ ἐν οὐκ ἂν εἶη ἔτι ἐν ἀλλὰ δύο. — Οὐ γὰρ οὖν. — Οὐκ ἄρα ἐστὶν που τὸ ἐν, μήτε ἐν αὐτῷ μήτε ἐν ἄλλῳ ἐνόν. — Οὐκ ἔστιν.

4. Wird aber das Eins anders als es selbst, so kann es ja unmöglich noch Eins sein. – Unmöglich. – Veränderungsweise also wechselt es nicht. – Offenbar nicht.

138c1-4 : Ἀλλοιούμενον δὲ τὸ ἐν ἑαυτοῦ ἀδύνατόν που ἐν ἔτι εἶναι. — Ἀδύνατον. — Οὐκ ἄρα κατ' ἀλλοίωσίν γε κινεῖται. — Οὐ φαίνεται.

5. Wäre es verschieden von sich selbst : so wäre es verschieden von Eins und also nicht Eins. – Wahr. – Wäre es ferner einerlei mit einem anderen : so wäre es jenes, es selbst aber wäre es nicht : So dass es auch auf diese Art nicht mehr das wäre, was es ist, Eins, sondern ein anderes als Eins. – Freilich nicht. ---- Es wird aber auch nicht verschieden sein von einem andern, solange es Eins ist. Denn dem Eins gebührt das gar nicht, verschieden zu sein von irgend etwas, sondern allein dem Verschiedenen vom Verschiedenen und keinem andern. – Richtig. ---- Aber es wird auch nicht einerlei sein mit sich selbst. – Wie das nicht? – Die Natur des Eins ist nicht dieselbe wie die des Einerlei.

139b5-d3 : Ἐτερον μὲν που ἑαυτοῦ ὃν ἐνὸς ἕτερον ἂν εἶη καὶ οὐκ ἂν εἶη ἐν. — Ἀληθῆ. — Καὶ μὴν ταῦτόν γε ἐτέρῳ ὃν ἐκεῖνο ἂν εἶη, αὐτὸ δ' οὐκ ἂν εἶη· ὥστε οὐδ' ἂν οὕτως εἶη ὅπερ ἔστιν, ἐν, ἀλλ' ἕτερον ἐνός. — Οὐ γὰρ οὖν. .... Ἐτερον δέ γε ἐτέρου οὐκ ἔσται, ἕως ἂν ἦ ἐν· οὐ γὰρ ἐνὶ προσήκει ἐτέρῳ τινὸς εἶναι, ἀλλὰ μόνῳ ἐτέρῳ ἐτέρου, ἄλλῳ δὲ οὐδενί. — Ὅρθῳς. .... Οὐδὲ μὴν ταῦτόν γε ἑαυτῷ ἔσται. — Πῶς δ' οὐ; — Οὐχ ἥπερ τοῦ ἐνὸς φύσις, αὐτὴ δὴπου καὶ τοῦ ταυτοῦ.

Diese Sätze bezeichnen eine besondere Natur des Eins, aus der die Schlussfolgerung in der ersten Untersuchung des Einen abgeleitet wird. Was ist diese besondere Natur? Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf die oben hervorgehobenen Sätze richten, können

wir erkennen, dass die Natur des Einen, welche in der ersten Hypothese beschrieben wird, *nur das Einssein* ist, d.h. darin besteht *Eins zu sein*. Die erste Untersuchung des Einen sagt nämlich, dass das Eins alles, sogar das eigene Sein (*ousia*) verneinen muss, wenn Eins durch die Natur des Einsseins, d.h. durch nur sich selbst (*per se*) erforscht wird. Deshalb ist der Inhalt des Einen, welches aus dem Einssein erforscht wird, die Verneinung des Einsseins (141e10-11) und eben dadurch auch die Verneinung der großen Voraussetzung „wenn Eins ist“ (141e9-10). Hebt dann also Platon die Natur des Einen, also sein *Einssein* auf, da sie einen solch absurden Inhalt des Einen hervorbringt, wie die Interpretation von Cornford besagt?<sup>64</sup> Die Antwort auf diese Frage ist in der zweiten Untersuchung des Einen zu finden.

## 2. Hypothese 2

### 2.1. Unterschied zwischen der ersten Hypothese und der zweiten Hypothese

Die zweite Hypothese fängt mit dieser Bestimmung an.

„Wenn Eins *ist*, ist es dann wohl möglich, daß es zwar ist, aber kein Sein an sich hat? – Nicht möglich.“ (142b5-7)

---

<sup>64</sup> Was der Grund des Widerspruchs der ersten Hypothese ist, wird auf verschiedene Weise gedeutet. Dabei gibt es einen analytisch-philosophischen Standpunkt und einen metaphysischen Standpunkt. Hägler und Moravcsik halten den Widerspruch der ersten Hypothese für das Problem der ‚Teilhabe‘: „Eine Teilhabe des Einen an anderen Ideen würde aber bedeuten, daß es so viele Charaktere annimmt, wie es an von ihm verschiedenen Ideen partizipiert: so wäre das Eins nicht länger ‚monoeides‘, sondern ‚polyeides‘.“ (Hägler); Auch Miller bestimmt den Widerspruch der ersten Hypothese als Ausdruck der Natur der Idee Platons. Ebenso erklärt Cornford den Widerspruch der ersten Hypothese als den Widerspruch der Metaphysik des absoluten Einen des historischen Parmenides. Vlastos und Owen erklären, dass das Problem der Selbstprädikation der Idee in der Ideenlehre Platons einen Widerspruch wie den der ersten Hypothese verursachen kann. Allen meint, dass die Hypothesen des zweiten Teils des *Parmenides* einen Kategorie-Fehler zwischen den Ideen und den wahrnehmbaren Dingen aufweisen. Aber Burnet, Taylor, Robinson, Ryle und Schofield erklären den Grund des Widerspruchs als Illusion oder Vermischung der verschiedenen Anwendung eines Begriffs. Vgl. R.-P. Hägler, Idem, S. 136; J. M. Moravcsik, Idem, 140-142; M.H. Miller, Idem, S. 89-91, 100-121; F. M. Cornford, Idem, S. 115-130; Allen, Idem, S. 246; J. Burnet, Idem, S. 213; A. E. Taylor, Idem, S. 206-221.



ἐν εἰ ἔστιν, ἄρα οἷόν τε αὐτὸ εἶναι μέν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν; — Οὐχ οἷόν τε.

Der erste Satz der zweiten Hypothese kann wegen der Reihenfolge der Wörter mit „Eins, wenn es ist“ oder „wenn Eins ist“ übersetzt werden.<sup>65</sup> Immerhin jedoch scheint nicht umstritten zu sein, dass dieses Eins an dem Sein teilnehmen soll. Und dass der Ausdruck „sein“ (existieren) mit der Teilhabe am Sein zu identifizieren ist, besagt folgender Satz.

„Das Eins, sagen wir, habe Sein an sich, weil es ist. – Ja.“ (143a4-5)

Οὐσίας φαμὲν μετέχειν τὸ ἐν, διὸ ἔστιν<sup>66</sup> ; — Ναί.

Der Grund dafür, dass das Eins am Sein teilnimmt, ist, dass es ist (existiert). Diese Entfaltung der Argumentation unterscheidet sich von der Entfaltung der ersten Hypothese. In der ersten Hypothese verschiebt sich das Eins aus der Voraussetzung „wenn Eins ist“ zu „das Eins ist nicht Vieles“<sup>67</sup>. Das Eins der zweiten Hypothese dagegen verschiebt sich unter der gleichen Voraussetzung zu „das Eins nimmt am Sein teil“. Aber diese unterschiedliche Formulierung beweist nicht, dass das Eins in der ersten Hypothese nicht das selbe ist wie in der zweiten Hypothese.<sup>68</sup> Deutlich wird aber, dass sich die Argumentationen unter gleicher Voraussetzung auf unterschiedliche Weise entfalten. Dieser Punkt tritt noch deutlicher in folgendem Satz hervor.

---

<sup>65</sup> Übersetzung von Ekkehard Martens – „kann wohl das Eine, wenn es ist, zwar sein, aber nicht am Sein teilhaben? – Nein, das kann es nicht.“; die von Hans Günter Zekl – „Das Eins, wenn es *ist*, kann es denn dann zwar sein, aber am Sein nicht teilhaben? – Das ist nicht möglich.“ Durch die verschiedene Übersetzung betonen die Forscher das Eins in der zweiten Hypothese als das *seiende* Eins. Vgl. H. G. Zekl, *Platon Parmenides*, Hamburg, 1972, S. 140, Anm. 63.

<sup>66</sup> Vgl. C. Kahn, „Some Philosophical Uses of the Verb ‚be‘ in Plato“ in *Phronesis* 26, S. 105-34.

<sup>67</sup> 137c4-5.

<sup>68</sup> Über diesen Disput: Cornford, Idem, S. 116, fn. 2; Gill behauptet, dass das Subjekt der ersten Hypothese von dem der zweiten Hypothese verschieden sei; Vgl. Gill und Ryan, Idem, S. 65-66; Moravcsik und Miller interpretieren die beiden ‚Eins‘ als anderes, aber Allen interpretiert sie als dasselbe. J. M. Moravcsik, Idem, S. 141; M. H. Miller, Idem, S. 111-121; R. E. Allen, Idem, S. 122-130.

„Das ist aber nicht unsere Voraussetzung, wenn Eins eins, was alsdann folgt, sondern wenn Eins *ist*. Nicht so? – Allerdings.“ (142c2-4)

νῦν δὲ οὐχ αὕτη ἐστὶν ἡ ὑπόθεσις, εἰ ἔν ἐν, τί χρὴ συμβαίνειν, ἀλλ' εἰ  
ἐν ἔστιν· οὐχ οὕτω; — Πάνυ μὲν οὖν.

Hier wird die Voraussetzung als „εἰ ἔν ἐν ἔστιν“, genau wie in der ersten Hypothese, geschrieben. Dies meint, dass auch die zweite Hypothese aus der gleichen Voraussetzung wie die erste Hypothese ihre Untersuchung begonnen hat, obwohl der erste Satz der zweiten Hypothese auf andere Weise formuliert wurde. Parmenides entwickelt nämlich unter der gleichen Voraussetzung („wenn Eins ist“) die Argumentationen auf andere Weise. Aber warum stellt Platon hier das „wenn Eins eins (εἰ ἔν ἐν)“ dem „wenn Eins ist (εἰ ἔν ἐστί)“ gegenüber? Der Grund wird im Text zwar nicht explizit genannt, es kann aber unter Rückbezug auf die erste Hypothese und den obigen Satz vermutet werden, dass Platon durch die Änderung der Formulierung den Widerspruch aus der ersten Hypothese in der zweiten Hypothese vermeiden wollte. Hatte sich nämlich für die erste Hypothese zeigen lassen, dass ihre Widersprüchlichkeit im Einssein liegt, erinnert uns Platon nun daran, dass die Voraussetzung unserer Untersuchung nicht „wenn Eins eins“, sondern „wenn Eins ist“ war, um so den gleichen Widerspruch wie die erste Hypothese nicht zu wiederholen.<sup>69</sup> Es kann also festgehalten werden, dass das Eins in der ersten und der zweiten Hypothese zwar dasselbe ist, die Entfaltungsmethode der Untersuchung aber einer andere ist. Unter der gleichen Voraussetzung nämlich, „wenn Eins ist“, wird in der ersten Hypothese das Eins oder das Eins, das eins ist (εἰ ἔν ἐν) erforscht, in der zweiten Hypothese aber, dass „das Eins ist“, oder das seiende Eins (εἰ ἔν ἐστί) erforscht. Nun erklärt Platon die Voraussetzung „wenn Eins ist“ folgendermaßen.

---

<sup>69</sup> Hägler bestimmt das „wenn Eins eins (εἰ ἔν ἐν)“ als Pseudo-Satz. : „Da der Pseudo-Satz, ,ἐν ἔν ‘ nicht an die Stelle der Hypothesis treten kann, muß auch das, was ,ἐν ‘ und , ἐστί ‘ bezeichnen, voneinander verschieden sein.“ Vgl. R.-P. Hägler, Idem, S. 145-147; Cornford und Scolnicov kritisieren das Eins der ersten Hypothese als ein absolutes Eins ohne Beziehung. Vgl. F. M. Cornford, Idem, S. 136; S. Scolnicov, *Plato's Parmenides*, University of California Press, 2003, S. 98-103; Aber Robinson verneint, dass man diese Stelle im Bezug auf die erste Hypothese sehen kann. Vgl. R. Robinson, Idem (1942, I), S. 74-75.

„Wenn vom *Ist* des seienden Eins gesprochen wird und vom *Eins* des Eins-Seienden, es ist aber das Sein und das Eins nicht dasselbe, sondern nur desselben, eben jenes Vorausgesetzten, des seienden Eins, ist es dann nicht notwendig als das Ganze seiendes Eins, und werden nicht das Eins und das Sein hiervon Teile? – Notwendig.“ (142d1-5)

εἰ τὸ ἔσ τι τοῦ ἐνὸς ὄντος λέγεται καὶ τὸ ἔν τοῦ ὄντος ἐνός, ἔστι δὲ οὐ τὸ αὐτὸ ἢ τε οὐσία καὶ τὸ ἔν, τοῦ αὐτοῦ δὲ ἐκείνου οὐ ὑπεθέμεθα, τοῦ ἐνὸς ὄντος, ἄρα οὐκ ἀνάγκη τὸ μὲν ὅλον ἐν ὄν εἶναι αὐτό, τούτου δὲ γίνεσθαι μέρη τὰ τε ἐν καὶ τὸ εἶναι; — Ἀνάγκη.

Wie die vorliegende Erklärung Platons zeigt, ist es die Voraussetzung, „wenn Eins ist“, durch die ①das seiende Eins als Ganzes, ②zu sein und ③Eins, alle drei gesagt werden können oder sollen. Deshalb hat das Eins als Ganzes (d.h. das seiende Eins) die zwei Teile, das Eins und das Sein. Damit lässt sich aber ein Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Hypothese kenntlich machen: während das Eins in der ersten Hypothese keine Teile haben konnte<sup>70</sup>, hat das Eins in der zweiten Hypothese als seiendes Eins seine Teile. Ausgehend von derselben Voraussetzungen haben sich in den beiden Hypothesen demnach zwei signifikant verschiedene Ergebnisse ergeben. Warum unterscheiden sich die Ergebnisse so deutlich voneinander, wenn doch beide Hypothesen aus der gleichen Voraussetzung entwickelt worden sind? Proklos hält das Eins in der ersten Hypothese für das absolute Eins über dem Sein als Idee des Guten in der *Politeia* (Überseiendes Eins)<sup>71</sup>, aber das Eins in der zweiten Hypothese für den Bereich der Ideen Platons. Der Unterschied zwischen den beiden Bestimmungen des Eins liegt für Proklos und den Neuplatonismus demnach in den verschiedenen Stufen des absoluten Eins. Nach ihrer Interpretation bedeutet das Eins in der zweiten Hypothese, dass das absolute Eins in niederer Stufe d.h. in der Stufe des Intellekts liegt.<sup>72</sup> Aber Cornford erklärt den Unterschied der beiden Bestimmungen des Eins zum einen durch die unterschiedliche Bedeutung des Begriffs ‚Eins‘ und zum anderen durch

---

<sup>70</sup> 137c5-9.

<sup>71</sup> *Politeia*, 509b.

<sup>72</sup> Proklos, Idem, 1064.

den Unterschied zwischen dem absoluten Eins des historischen Parmenides und der „Pythagorean Evolution (starting from an original One and leading to the sensible body existing in space and time)“<sup>73</sup>. Und antieleatische Interpreten wie Burnet, Taylor, Cherniss und Hägler, oder die Vertreter der semantischen Interpretation erklären, dass der Unterschied zwischen den zwei Hypothesen eine Art von ‚dissoi logoi‘ in der Zeit oder der sogenannten Methode Zenons, die Aristoteles kritisiert hat<sup>74</sup>, vorstellt. Nach deren Urteil liegt also die Ursache des Unterschiedes zwischen den beiden Hypothesen in der Mischung der Bedeutung des Wortes oder in dem absichtlichen Missbrauch des Wortes ‚Eins‘.<sup>75</sup> Aber es gibt auch Forscher, die den Unterschied nicht in dem Gebiet der Semantik, sondern in der Ideenlehre Platons verorten. Natorp erklärt den Unterschied damit, dass das Eins in der ersten Hypothese auf die Einheit (als Idee oder Begriff), die schlechthin für sich steht und beziehungslos ist, hinweist und das Eins in der zweiten Hypothese ein logischer Übergang von dieser zu andern zeigt und nur bezüglich bleibt. Deshalb kann man es nach Natorp so ausdrücken, dass der Unterschied zwischen den Bestimmungen des Eins auf den Unterschied zwischen dem beziehungslosen Eins und dem nur bezüglich Eins zurückzuführen ist.<sup>76</sup> Auf ähnliche Weise hält Zeller das Eins der ersten Hypothese für den abstrakten Begriff des Eins oder das Eins als solches und das Eins der zweiten Hypothese für Eins in einer Beziehung.<sup>77</sup> Ferner interpretiert Miller den Unterschied als den Unterschied zwischen „Forms and physical-sensible things“, indem sie das Eins in der ersten Hypothese als „the One beyond the order of spatio-temporal existence“, das Eins in der zweiten Hypothese als „spatio-temporal existence“ bestimmt.<sup>78</sup> Ähnlich bestimmt auch Allen das Eins der

---

<sup>73</sup> F. M. Cornford, Idem, S. 134-135.

<sup>74</sup> Vgl. Aristoteles *Physik* Z9.239; 2.223a21; Simplikios, 1016, 1019.27, 1019.32; Diels and Kranz, *Fragmente*, I.29, Zeno a28; W. D. Ross, *Aristotle*, London-New York, 1995 (First : 1923), S. 83-85.

<sup>75</sup> J. Burnet, Idem, S. 272; A. E. Taylor, Idem, S. 361-366; H. F. Cherniss, Idem, S. 126; R.-P. Hägler, Idem, S. 145-147; R. Robinson, Idem, S. 74.

<sup>76</sup> P. Natorp, Idem, S. 246-263.

<sup>77</sup> E. Zeller, Idem, S. 172-174.

<sup>78</sup> M. H. Miller, Idem, S. 96-97.

ersten Hypothese als „the Unity which does not partake of Being“, das Eins der zweiten Hypothese als „the Unity which has a share of Being“ oder „the Unity of a participant“. Nach Allen ist also der Unterschied zwischen der ersten Hypothese und der zweiten Hypothese als ein Ausdruck der Illusion zwischen Ideen und ‚participants‘ oder ‚characters‘, die an einer Idee teilnehmen, eine Antwort auf das Dilemma der Teilnahme im ersten Teil des *Parmenides*.<sup>79</sup> Auf diesen verschiedenen Interpretationen versuchen wir vor allem den Unterschied zwischen den ersten Bestimmungen der beiden Hypothesen genau zu ermitteln, um den Unterschied der zwei Hypothesen zu erläutern, denn die gesamte Argumentation in den beiden Hypothesen nimmt ihren Ausgangspunkt in der jeweils ersten Bestimmung. Daher soll im Folgenden anhand ausgewählter Textstellen die erste Bestimmung beider Hypothesen erläutert werden.

## 2.2. Das Eins und das Sein

### Hypothese 1

„wenn *Eins* ist, so kann doch wohl das Eins nicht Vieles sein? – Wie sollte es wohl! – Weder dürfen also Teile desselben, noch darf es selbst ganz sein. – Wie das? ..... In beiden Fällen also wäre das Eins Vieles und nicht Eins. – Richtig. – Es soll aber nicht Vieles sein, sondern Eins. – Das soll es. – Weder also kann das Eins ganz sein noch Teile haben, wenn es Eins sein soll. – Freilich nicht.“ (137c4-d3)

εἰ ἓν ἐστίν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἓν; — Πῶς γὰρ ἂν; — Οὔτε ἄρα μέρος αὐτοῦ οὔτε ὅλον αὐτὸ δεῖ εἶναι. — Τί δή; — Τὸ μέρος που ὅλου μέρος ἐστίν. — Ναί. — Τί δὲ τὸ ὅλον; οὐχὶ οὗ ἂν μέρος μηδὲν ἀπὴ ὅλον ἂν εἴη; — Πάνυ γε. — Ἀμφοτέρως ἄρα τὸ ἓν ἐκ μερῶν ἂν εἴη, ὅλον τε ὄν καὶ μέρη ἔχον. — Ἀνάγκη. — Ἀμφοτέρως ἂν ἄρα οὕτως τὸ ἓν πολλὰ εἴη ἀλλ' οὐχ ἓν. — Ἀληθῆ. — Δεῖ δέ γε μὴ πολλὰ ἀλλ' ἓν αὐτὸ εἶναι. — Δεῖ. — Οὔτ' ἄρα ὅλον ἔσται οὔτε μέρη ἔξει, εἰ ἓν ἔσται τὸ ἓν. — Οὐ γάρ.

### Hypothese 2

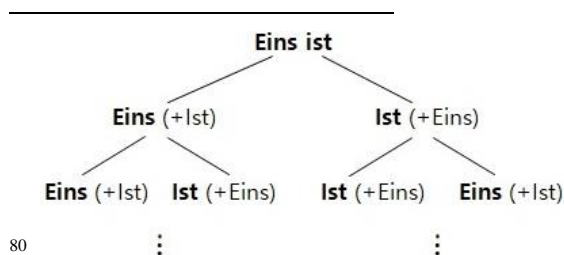
„Wie nun? Wird wohl einer von diesen beiden Teilen des seienden Eins,

<sup>79</sup> R. E. Allen, Idem, S. 245-246, 305; auch Vgl. S. Scolnicov, Idem, S. 98-103.

das Eins und das Seiende, jemals ablassen, entweder das Eins ein Teil zu sein oder das Seiende ein Teil zu sein? – Das wird nicht geschehen. – Also hält auch wieder jeder von diesen Teilen das Eins fest und auch das Seiende, und so entsteht zum wenigsten der Teil wieder aus zwei Teilen. Und so immer auf dieselbe Art, welcher Teil gesetzt wird, hält immer diese beiden Teile. Denn das Eins hält immer das Seiende, und das Seiende das Eins : so daß notwendig das immer Zwei-Werdende niemals Eins ist. – Auf alle Weise freilich. – Ist also nicht auf diese Art das seiende Eins unendlich der Menge nach? – So scheint es wenigstens.“ (142d9-143a3)

Τί οὖν; τῶν μορίων ἑκάτερον τούτων τοῦ ἐνὸς ὄντος, τό τε ἓν καὶ τὸ ὄν, ἄρα ἀπολείπεσθον ἢ τὸ ἓν τοῦ εἶναι μορίου ἢ τὸ ὄν τοῦ ἐνὸς μορίου; — Οὐκ ἂν εἴη. — Πάλιν ἄρα καὶ τῶν μορίων ἑκάτερον τό τε ἓν ἴσχει καὶ τὸ ὄν, καὶ γίγνεται τὸ ἐλάχιστον ἐκ δυοῖν αὐτῶν μορίων τὸ μόριον, καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὕτως αἰεὶ, ὅτι περ ἂν μόριον γένηται, τούτῳ τὸ μόριον αἰεὶ ἴσχει· τό τε γὰρ ἓν τὸ ὄν αἰεὶ ἴσχει καὶ τὸ ὄν τὸ ἓν· ὥστε ἀνάγκη δὴ αἰεὶ γιγνόμενον μηδέποτε ἓν εἶναι. — Παντάπασι μὲν οὖν. — Οὐκοῦν ἄπειρον ἂν τὸ πλῆθος οὕτω τὸ ἓν ὄν εἴη; — Ὅκειν.

Die erste Hypothese untersucht das Eins, das nicht Vieles sein kann. Dadurch kann es keine Teile haben. Die zweite Hypothese untersucht aber das Eins, das am Sein teilhat (142b6). Deshalb hat es *Ist* und *Eins* als seine Teile (142d1-5). Aber das Eins und das Sein (oder das Seiende) können von einander nicht abgetrennt werden, wie oben gesagt wurde. Und da das Eins und das Sein (Seiende) von einander nicht abgetrennt werden können, entsteht „Sein (Seiende)“ wieder bei dem Eins, das als Teil entstand, ebenso entsteht „Eins“ auch bei dem Sein, das als Teil entstand. Auf diese Weise erscheint das Eins als Vieles.<sup>80</sup> Wir können hier eine besondere Anlage Platons entdecken. Platon bestimmte weiter oben *Ist* und *Eins* als *zwei* Teile von dem seienden Eins, aber er nimmt



zugleich an, dass die beiden (*Ist* und *Eins*) von einander nicht abgetrennt werden können. Wie sollen wir seine Erklärung, d.h. dass sie (*Ist* und *Eins*) als die Teile bestimmt werden können aber nicht abgetrennt werden können, verstehen? Muss man dies für eine falsche Argumentation halten? Hägler bestimmt diese Argumentation als einen Fehlschluss, der in einer Verwechslung zwischen Ideen und allem, das an den entsprechenden Ideen teilnimmt, begründet liegt.<sup>81</sup> Aber wenn Platon den zweiten Teil des *Parmenides*, nicht für seine Gegner oder Schüler sondern für sich selbst, als ein Nachdenken über die Ideenlehre, produzierte,<sup>82</sup> worin besteht dann der versteckte Sinn in dieser Argumentation? Cornford spricht zwar im Sinne der Übung von „the ambiguity of the term ‚part‘“, betont aber auch die Fähigkeit des Denkens: „We now find that our thought can advance without limit in this process of distinguishing, and there is no ground for holding that there is anything *irrational* in the notion of multitude and even of unlimited multitude.“<sup>83</sup> Platon erklärt diese widerspruchsvolle Situation in Bezug auf das Denken so, wie Cornford sie deutet.

### 2.3. Funktion der „Dianoia“

„Das Eins, sagen wir, habe Sein an sich, weil es ist. – Ja. – Und deshalb ist uns das seiende Eins als Vieles erschienen? – So ist es. – Wie nun? Das Eins selbst, welchem wir das Sein zugeschrieben, wenn wir dies **in unserm Verstande** allein und für sich nehmen, ohne dasjenige, was es, wie wir

---

<sup>81</sup> R.-P. Hägler, S. 152: „Transitivität der Teil-Relation gilt nur dann, wenn Teil und Unterteiltes nicht verschiedenen Typen oder Ordnungen von Gegenständen angehören. Lässt man Attribute eines Dings als dessen Teile zu, so verwendet man den Teil-Begriff in einem recht aparten Sinn, da Teil und ‚Ganzes‘ im logischen Typ stets um eine Stufe differieren. Attribute zweiter Stufe – Attribute der Attribute von Dingen – mögen so auch als Teile dieser Attribute aufgefaßt werden, aber sie können keine Teile der Dinge sein, da Attribute von Attributen nicht Attribute von Dingen sind. Sind aber nicht Attribute, sondern die Ideen von Sein und Einheit Teile eines Gegenstands – hier des  $\epsilon\upsilon$   $\omicron\upsilon$  – so ergeben sich gleichfalls unhaltbare Konsequenzen.“

<sup>82</sup> Vgl. Einleitung.

<sup>83</sup> F. M. Cornford, Idem, S. 139, 204; auch Vgl. J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, München, 1931, S. 133: „Und doch können wir in Gedanken sehr wohl das Eins vom Sein, überhaupt von allem, woran es Teil hat, trennen. Denn etwas anderes ist das Sein, etwas anderes ist das Eins“.

sagen, an sich hat, wird es uns so wenigstens nur als Eins erscheinen, oder auch so an sich selbst als Vieles? – **Als Eins**, glaube ich wenigstens.“ (143a4-9)

Οὐσίας φαμὲν μετέχειν τὸ ἓν, διὸ ἔστιν; — Ναί. — Καὶ διὰ ταῦτα δὴ τὸ ἓν ὄν πολλὰ ἐφάνη. — Οὕτω. — Τί δέ; αὐτὸ τὸ ἓν, ὃ δὴ φαμεν οὐσίας μετέχειν, ἐὰν αὐτὸ **τῇ διανοίᾳ** μόνον καθ' αὐτὸ λάβωμεν ἄνευ τούτου οὗ φαμεν μετέχειν, ἄρα γε ἓν μόνον φανήσεται ἢ καὶ πολλὰ τὸ αὐτὸ τοῦτο; — **Ἔν**, οἶμαι ἔγωγε.

Obwohl Eins und Sein von einander notwendig nicht abgetrennt werden können, können wir sie als Teile des seienden Eins „in unserm Verstande (τῇ διανοίᾳ)“ setzen und als Gegenstände bestimmen. Und so ist das abgetrennte und vergegenständlichte Eins das Eins, das nicht als Vieles sondern „nur als Eins erscheinen wird“. Hierin können wir den Grund dafür finden, dass sie jeder als Teil vergegenständlicht werden können, obwohl sie von einander untrennbar sind. Dies ist gerade „τῇ διανοίᾳ“<sup>84</sup>. Im

---

<sup>84</sup> Für unsere Interpretation ist dieser Begriff, „τῇ διανοίᾳ“, sehr wichtig. Für folgende Diskussionen zitiere ich hier die Erklärung der *Politeia*: „Denn ich denke, du weißt, daß die, welche sich mit der Meßkunst und den Rechnungen und dergleichen abgeben, daß Gerade und Ungerade und die Gestalten und die drei Arten der Winkel und was dem sonst verwandt ist in jeder Verfahrensart voraussetzend, nachdem sie dies als wissend zugrunde gelegt, keine Rechenschaft weiter darüber weder sich noch andern geben zu müssen glauben, als sei dies schon allen deutlich, sondern hiervon beginnend gleich das Weitere ausführen und dann folgerechterweise bei dem anlangen, auf dessen Untersuchung sie ausgegangen waren – Allerdings, sagt er, dies ja weiß ich. – Auch daß sie sich der sichtbaren Gestalten bedienen und immer auf diese ihre Reden beziehen, unerachtet sie nicht von diesen handeln, sondern von jenem, dem diese gleichen, und um des Vierecks selbst willen und seiner Diagonale ihre Beweise führen, nicht um dessen willen, welches sie zeichnen, und so auch sonst überall : dasjenige selbst, was sie nachbilden und abzeichnen, wovon es auch Schatten und Bilder im Wasser gibt, dessen bedienen sie sich zwar als Bilder, sie suchen aber immer jenes selbst zu erkennen, was man nicht anders sehen kann als *mit dem Verständnis*. – Du hast recht, sagt er. (οἶμαι γάρ σε εἰδέναι ὅτι οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας τε καὶ λογισμοὺς καὶ τὰ τοιαῦτα πραγματευόμενοι, ὑποθέμενοι τό τε περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον καὶ τὰ σχήματα καὶ γωνιῶν τριττὰ εἶδη καὶ ἄλλα τούτων ἀδελφὰ καθ' ἐκάστην μέθοδον, ταῦτα μὲν ὡς εἰδότες, ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά, οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι ὡς παντὶ φανερῶν, ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο οὗ ἂν ἐπὶ σκέψιν ὁρμήσωσι. -- Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, τοῦτό γε οἶδα. Οὐκοῦν καὶ ὅτι τοῖς ὁρωμένοις εἶδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοοῦμενοι, ἀλλ' ἐκείνων πέρι οἷς ταῦτα ἔοικε, τοῦ



*Parmenides* tritt die ‚dianoia‘ vier Mal auf<sup>85</sup>. Wir wollen hier den Begriff der *Dianoia* im *Parmenides* untersuchen, da er für unsere zukünftige Argumentation wichtig ist.

### **Dianoia im *Parmenides***

- ① Dennoch aber, O Sokrates, sagte Parmenides, wenn jemand auf der anderen Seite nicht zugeben will, daß Begriffe Seiendes sind, weil er eben auf alles Vorige und mehr Ähnliches hinsieht und keinen Begriff. Für jedes Besondere bestimmt setzen will : so wird er nicht haben, **wohin er seinen Verstand wende, wenn er nicht Idee für jegliches Seiende zuläßt, die immer dieselbe bleibt**<sup>86</sup>, und so wird er das Vermögen der Dialektik gänzlich aufheben; (135b5-c2)

Ἀλλὰ μέντοι, εἶπεν ὁ Παρμενίδης, εἴ γέ τις δῆ, ὃ Σώκρατες, αὐτὸ μὴ ἐάσει εἶδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδὲ τι ὀριεῖται εἶδος ἐνὸς ἐκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν

---

τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοὺς λόγους ποιοῦμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ' οὐ ταύτης ἦν γράφουσιν, καὶ τᾶλλα οὕτως, αὐτὰ μὲν ταῦτα ἃ πλάττουσιν τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασι εἰκόνες εἰσίν, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὐτὸ χρώμενοι, ζητοῦντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ. -- Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις., (510c2-511a1); „Nun aber, sprach ich, geht allein die dialektische Methode, auf diese Art alle Voraussetzungen aufhebend, gerade zum Anfange selbst, damit dieser fest werde, und das in Wahrheit in barbarischem Schlamm vergrabene Auge der Seele zieht sie gelinde hervor und führt es aufwärts, wobei sie als Mitdienerinnen und Mitleiterinnen die angeführten Künste gebracht, welche wir zwar mehrmals Wissenschaften genannt haben, der Gewohnheit gemäß, die aber eines andern Namens bedürfen, der mehr besagt als Meinung, aber dunkler ist als Wissenschaft – wir haben sie aber schon früher irgendwo *Verständnis* genannt(Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται, καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῶ τι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἡρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, συνερίθοις καὶ συμπεριγαγωγῶς χρωμένῃ αἷς διήλθομεν τέχναις· ἃς ἐπιστήμας μὲν πολλάκις προσείπομεν διὰ τὸ ἔθος, δέονται δὲ ὀνόματος ἄλλου, ἐναργεστέρου μὲν ἢ δόξης, ἀμυδροτέρου δὲ ἢ ἐπιστήμης—διάνοιαν δὲ αὐτὴν ἐν γε τῷ πρόσθεν που ὀρισάμεθα)“ (533c7-d7).

<sup>85</sup> 135b (der letzte Teil des ersten Teils des *Parmenides*), 143a (hier-H2), 158c (H3) und 165a,b (H7).

<sup>86</sup> Übersetzung von H. G. Zekl: „so wird ihm ja jeder Richtpunkt für das Nachdenken fehlen – wenn er eine identische, bleibende Idee für ein jedes, das es gibt, nicht zulassen will-;“, *dialogesthai dynamis* : „die Möglichkeit, vernünftig zu untersuchen“.

ἔξει, μὴ ἔῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ.

- ② Wie nun? Das Eins selbst, welchem wir das Sein zuschrieben, **wenn wir dies in unserm Verstande allein und für sich nehmen**, ohne dasjenige, was es, wie wir sagen, an sich hat, wird es uns so wenigstens nur als Eins erscheinen, oder auch so an sich selbst als Vieles? – Als Eins, glaube ich wenigstens.“ (143a6-9)

Τί δέ; αὐτὸ τὸ ἓν, ὃ δὴ φαμεν οὐσίας μετέχειν, ἐὰν αὐτὸ τῇ διανοίᾳ μόνον καθ' αὐτὸ λάβωμεν ἄνευ τούτου οὗ φαμεν μετέχειν, ἄρα γε ἓν μόνον φανήσεται ἢ καὶ πολλὰ τὸ αὐτὸ τοῦτο; — Ἐν, οἶμαι ἔγωγε.

- ③ Das Verschiedene vom Eins muß aber doch Vieles sein. Denn wenn die Anderen als das Eins weder Eins wären noch auch mehr als Eins : so wären sie ja nichts. – Freilich nicht. – Wenn aber mehr als Eins ist, was am Eins als Teil und am Eins als Ganzen Gemeinschaft hat : sind dann nicht notwendig jene das Eins in sich Aufnehmenden selbst unbegrenzt der Menge nach? – Wie doch? – Laß es uns so betrachten. Ist es nicht so, daß sie zu der Zeit, wenn sie das Eins aufnehmen, es aufnehmen als solche, die noch nicht Eins sind und nicht Eins an sich haben? – Ganz offenbar. – Also als Menge, worin das Eins nicht darin ist. – Als Menge freilich. – Wie nun? **Wenn wir in Gedanken hiervon das wenigste, was wir nur immer können, hinwegnehmen, würde nicht notwendig auch jenes Hinweggenommene, da es das Eins nicht an sich hat, eine Menge sein und nicht Eins?**<sup>87</sup> – Notwendig. – Betrachten wir als auf diese Weise immer an und für sich die verschiedene Natur des Begriffs : so wird, wieviel immer wir jedesmal davon sehen, ein Unbegrenztes an Menge sein. – Auf alle Weise freilich. – Indessen, **wenn Eins jeder einzelne Teil als Teil geworden ist, dann hat er**

---

<sup>87</sup> Übersetzung von H. G. Zekl : „Wenn wir in Gedanken von solchen Gebilden das auch nur erreichbar kleinste Stück wegnehmen wollten, muß dann nicht notwendig auch jenes Weggenommene, wenn es doch am Eins nicht teil hat, eine Menge sein, und nicht Eins?“.

**auch Begrenzung gegen die Anderen und gegen das Ganze, und das Ganze gegen die Teile. – Offenbar freilich. (158b2-d3)**

Τὰ δ' ἕτερα τοῦ ἐνὸς πολλά που ἂν εἴη· εἰ γὰρ μήτε ἐν μήτε ἐνὸς πλείω εἴη τᾶλλα τοῦ ἐνός, οὐδὲν ἂν εἴη. — Οὐ γὰρ οὖν. Ἐπεὶ δέ γε πλείω ἐνός ἐστι τὰ τε τοῦ ἐνός μορίου καὶ τὰ τοῦ ἐνός ὅλου μετέχοντα, οὐκ ἀνάγκη ἤδη πλήθει ἄπειρα εἶναι αὐτά γε ἐκεῖνα τὰ μεταλαμβάνοντα τοῦ ἐνός; — Πῶς; — Ὡςδε ἴδωμεν. ἄλλο τι οὐχ ἐν ὄντα οὐδὲ μετέχοντα τοῦ ἐνός τότε, ὅτε μεταλαμβάνει αὐτοῦ, μεταλαμβάνει; — Δῆλα δὴ. — Οὐκοῦν πλήθῃ ὄντα, ἐν οἷς τὸ ἐν οὐκ ἐνι; — Πλήθῃ μέντοι. — Τί οὖν; εἰ ἐθέλοισιν τῇ διανοίᾳ τῶν τοιούτων ἀφελεῖν ὥς οἱοί τε ἐσμεν ὅτι ὀλίγιστον, οὐκ ἀνάγκη καὶ τὸ ἀφαιρεθὲν ἐκεῖνο, εἴπερ τοῦ ἐνός μὴ μετέχοι, πλήθος εἶναι καὶ οὐχ ἓν; — Ἀνάγκη. — Οὐκοῦν οὕτως ἀεὶ σκοποῦντες αὐτὴν καθ' αὐτὴν τὴν ἐτέραν φύσιν τοῦ εἶδους ὅσον ἂν αὐτῆς ἀεὶ ὁρῶμεν ἄπειρον ἔσται πλήθῃ; — Παντάπασι μὲν οὖν. — Καὶ μὴν ἐπειδὴν γε ἐν ἑκάστον μόνιον μόνιον γένηται, πέρας ἤδη ἔχει πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον, καὶ τὸ ὅλον πρὸς τὰ μόρια. — Κομιδῇ μὲν οὖν.

- ④ Wird nicht auch jede Masse als begrenzt gegen eine andere und für sich selbst erscheinen, obwohl sie weder Anfang noch Mitte noch Ende hat? – Wie doch das? – **Weil jedesmal, wenn jemand etwas davon in seinen Gedanken festhält, als wäre es eins von diesen dreien, immer vor dem Anfang noch ein anderer Anfang erscheint, und nach dem Ende noch ein anderes zurückbleibendes Ende, und in der Mitte noch eine genauere und kleinere Mitte als jene Mitte, weil man eben nicht als Eins ein jedes von ihnen fassen kann, da das Eins nicht ist. – Vollkommen wahr. – Und ganz zermalmt wird, glaube ich, notwendig durch Zerstückelung alles Seiende, was nur irgend jemand in seinem Verstande auffaßt, denn es würde immer als Masse ohne Eins aufgefaßt. – Allerdings. (165a5-b7)**

Οὐκοῦν καὶ πρὸς ἄλλον ὄγκον πέρας ἔχων, αὐτός γε πρὸς αὐτὸν οὔτε ἀρχὴν οὔτε πέρας οὔτε μέσον ἔχων; — Πῇ δὴ; — Ὅτι ἀεὶ αὐτῶν ὅταν

τίς τι λάβη τῇ διανοίᾳ ὥς τι τούτων ὄν, πρό τε τῆς ἀρχῆς ἄλλη ἀεὶ φαίνεται ἀρχή, μετὰ τε τὴν τελευτὴν ἑτέρα ὑπολειπομένη τελευτή, ἔν τε τῷ μέσῳ ἄλλα μεσαίτερα τοῦ μέσου, σμικρότερα δέ, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἐνὸς αὐτῶν ἐκάστου λαμβάνεσθαι, ἅτε οὐκ ὄντος τοῦ ἐνός. — Ἀληθέστατα. — Θρύπτεσθαι δὴ οἶμαι κερματιζόμενον ἀνάγκη πᾶν τὸ ὄν, ὃ ἂν τις λάβη τῇ διανοίᾳ· ὄγκος γάρ που ἄνευ ἐνός ἀεὶ λαμβάνοιτ' ἂν. — Πάνυ μὲν οὖν.

Bei ① können wir deutlich erkennen, dass die *Dianoia*, die Platon hier nennt, nicht göttliches Denken sondern menschlicher Verstand bedeutet.<sup>88</sup> Auch die Übersetzungen von Schleiermacher und Zekl drücken diesen Punkt ohne Unterschied aus.<sup>89</sup> Was ist dann der Charakter des menschlichen Denkens (Verstand)? ②,③ und ④ erklären gerade dies. ② Unser Verstand vollbringt die Leistung, etwas „allein und für sich“ zu nehmen. Das heißt, unser Verstand kann das Eins von „wenn Eins ist“ als einen

---

<sup>88</sup> Vgl. Die letzte Kritik der Ideenlehre im ersten Teil des *Parmenides*: 133c-134e; auch vgl. *Politeia*, 395b8-d3 „Wenn wir also unsere erste Rede aufrechterhalten wollen, daß die Wehrmänner uns von allen Geschäften entbunden nichts anderes schaffen sollen, als nur die Freiheit des Staates recht vollkommen, und nichts betreiben, was nicht hierzu beiträgt: so dürfen sie eben gar nichts anderes verrichten oder nachahmend darstellen ; wenn aber darstellen, dann mögen sie nur, was dahin gehört, gleich von Kindheit an nachahmen, tapfere Männer, besonnene, fromme, edelmütige und anderes der Art, Unedels aber weder verrichten noch auch es nachzuahmen geschickt sein, noch sonst etwas Schändliches, damit sie nicht von der Nachahmung das Sein davontragen. Oder hast du nicht bemerkt, daß die Nachahmungen, wenn man es von Jugend an stark damit treibt, in Gewöhnungen und in Natur übergehen, es betreffe nun den Leib oder die Töne oder das Gemüt? – Allerdings, sprach er. (Εἰ ἄρα τὸν πρῶτον λόγον διασώσομεν, τοὺς φύλακας ἡμῖν τῶν ἄλλων πασῶν δημιουργιῶν ἀφειμένους δεῖν εἶναι δημιουργοὺς ἐλευθερίας τῆς πόλεως πάνυ ἀκριβεῖς καὶ μηδὲν ἄλλο ἐπιτηδεύειν ὅτι μὴ εἰς τοῦτο φέρει, οὐδὲν δὲ δέοι ἂν αὐτοὺς ἄλλο πράττειν οὐδὲ μιμεῖσθαι· ἐὰν δὲ μιμῶνται, μιμεῖσθαι τὰ τούτοις προσήκοντα εὐθὺς ἐκ παίδων, ἀνδρείους, σώφρονας, ὁσίους, ἐλευθέρους, καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, τὰ δὲ ἀνελεύθερα μήτε ποιεῖν μήτε δεινοὺς εἶναι μιμήσασθαι, μηδὲ ἄλλο μηδὲν τῶν αἰσχυρῶν, ἵνα μὴ ἐκ τῆς μιμήσεως τοῦ εἶναι ἀπολαύσωσιν. ἢ οὐκ ἦσθησαι ὅτι αἱ μιμήσεις, ἐὰν ἐκ νέων πόρρω διατελέσωσιν, εἰς ἔθνη τε καὶ φύσιν καθίστανται καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνὰς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν; -- Καὶ μάλα, ἦ δ' ὅς.)“, Übersetzung von Schleiermacher: Schleiermacher übersetzt *Dianoia* sogar als Gemut, das einen menschlicher Charakter ausdrückt, und *Dianoia* im diesen Kontext zeigt sich eine eigene Funktion des Menschen.

<sup>89</sup> Aber in den übrigen Sätzen drückt die Übersetzung von Schleiermacher diesen Punkt deutlicher aus.

Gegenstand für sich selbst ohne Ist (Sein) setzen und dann wir können von dem Eins selbst, das in unserem Verstand als einen Gegenstand gestellt wird, was er ist, fragen. Diesen Charakter des Verstandes bestimmt Platon in ③ und ④ als „Begrenzung (πέρας)“ oder „Zerstückelung (κερματιζόμενον)“. Und die Begrenzung und die Zerstückelung bedeuten, dass was nicht wie Menge erfasst werden kann, durch unseren Verstand als einen Gegenstand gestellt oder gefangen wird, wie ein Etwas oder ein Seiendes. In den folgenden Hypothesen werden wir weiter über die *Dianoia* diskutieren. Wir wollen uns an dieser Stelle nur dies festhalten, dass *Dianoia*, soweit Platon sie im *Parmenides* verwendet, eine menschliche Denkfähigkeit ist und wir durch diese Fähigkeit ein Etwas für sich selbst ohne Beziehungen setzen und ferner das Eins als begrenztes oder zerstückeltes Seiendes bestimmen können.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Vgl. *Politeia*, 524c6-525a2 „Um aber dieses deutlich zu machen, ward die Vernunft genötigt, ebenfalls Großes und Kleines zu sehen, nicht vermischt, sondern getrennt, also auf entgegengesetzte Weise wie jenes. – Richtig. – Und nicht wahr, von daher fiel es uns zuerst ein, danach zu fragen, was wohl recht das Große und Kleine ist? – Allerdings. – Und so nannten wir dann das eine das Erkennbare, das andere das Sichtbare. – Ganz richtig, sagte er. – Dieses nun wollte ich auch jetzt sagen, daß einiges auffordernd für die Vernunft ist, anderes nicht ; was nämlich in die Sinne fällt zugleich mit seinem Gegenteil, als auffordernd ansetzend, was aber nicht, als nicht erregend für die Vernunft. – Jetzt verstehe ich es schon, sagte er, und es dünkt mich auch so. – Wie nun? Die Zahl und die Einheit, zu welchem von beiden scheinen sie dir zu gehören? – Ich weiß nicht, sagte er. – Berechne es nur, sprach ich, nach dem Vorhergesagten. Denn wenn die Einheit deutlich genug an und für sich sich gesehen oder von sonst einem Sinne ergriffen wird : so könnte sie dann keine Hinleitung sein zum Wesen, eben wie wir von dem Finger sagten. Wenn aber mit ihr zugleich immer irgendein Widerspiel von ihr gesehen wird, so daß kein Ding mehr eins zu sein scheint als auch das Gegenteil davon ; dann wäre schon eine weitere Beurteilung nötig, und die Seele würde darüber bedenklich werden müssen und, den Gedanken in sich aufregend, untersuchen und weiter fragen, was doch die Einheit selbst ist. Und so gehörte dann die Beschäftigung mit der Einheit unter jene Leitenden und zur Beschauung des Seienden Hinlenkenden. (Διὰ δὲ τὴν τούτου σαφήνειαν μέγα αὖ καὶ μικρὸν ἢ νόησις ἡναγκάσθη ἰδεῖν, οὐ συγκεχυμένα ἀλλὰ διωρισμένα, τούναντίον ἢ 'κεῖνη. -- Ἀληθῆ. -- Οὐκοῦν ἐντεῦθεν ποθεν πρῶτον ἐπέρχεται ἐρέσθαι ἡμῖν τί οὖν ποτ' ἐστὶ τὸ μέγα αὖ καὶ τὸ μικρὸν; -- Παντάπασι μὲν οὖν. -- Καὶ οὕτω δὴ τὸ μὲν νοητόν, τὸ δ' ὁρατὸν ἐκαλέσαμεν. -- Ὁρθότατ', ἔφη. -- Ταῦτα τοίνυν καὶ ἄρτι ἐπεχείρουν λέγειν, ὥς τὰ μὲν παρακλητικὰ τῆς διανοίας ἐστὶ, τὰ δ' οὐ, ἃ μὲν εἰς τὴν αἴσθησιν ἅμα τοῖς ἐναντίοις ἑαυτοῖς ἐμπίπτει, παρακλητικὰ ὀριζόμενος, ὅσα δὲ μή, οὐκ ἐγερτικὰ τῆς νοήσεως. -- Μανθάνω τοίνυν ἤδη, ἔφη, καὶ δοκεῖ μοι οὕτω. -- Τί οὖν; ἀριθμὸς τε καὶ τὸ ἐν ποτέρων δοκεῖ εἶναι; -- Οὐ συννοῶ, ἔφη. -- Ἀλλ' ἐκ τῶν προειρημένων, ἔφην, ἀναλογίζου. εἰ μὲν γὰρ ἰκανῶς αὐτὸ καθ' αὐτὸ ὁράται ἢ ἄλλη τινὶ αἰσθήσει λαμβάνεται τὸ ἔν, οὐκ ἂν

Wir wollen nun wieder zu dem betreffenden Satz ② (143a4-9) der zweiten Hypothese zurückgehen. In diesem Satz wird das durch ‚dianoia‘ abgetrennte Eins als das Eins, das nicht Vieles ist, bestimmt. Und wir haben bereits derartiges Eins in der ersten Hypothese<sup>91</sup> gesehen. Das durch ‚dianoia‘ abgetrennte Eins bedeutet nämlich das Eins in der ersten Hypothese. Und Platon stellt auf diese Weise zweierlei Eins vor, d. h. das Eins, das durch ‚dianoia‘ von Sein abgetrennt werden kann, und das Eins, das vom Sein nicht abgetrennt werden kann.<sup>92</sup> Und er verfährt in der folgenden Diskussionen so, dass er sowohl das Eins, welches vom Sein getrennt wird, also auch das Eins, welches nicht vom Sein getrennt werden kann, benutzt.

„Laß uns also sehen. Ist nicht notwendig das Sein desselben etwas anderes und es selbst auch etwas anderes, wenn doch das Eins nicht das Sein ist, sondern nur als Eins das Sein an sich hat? – Notwendig.“ (143b1-3)

Ἴδωμεν δὴ· ἄλλο **τι ἕτερον** μὲν ἀνάγκη τὴν οὐσίαν αὐτοῦ εἶναι, ἕτερον δὲ αὐτό, εἴπερ μὴ οὐσία τὸ ἓν, ἀλλ' ὥς ἓν οὐσίας μετέσχευ. — Ἀνάγκη.

Dinge, die durch ‚dianoia‘ voneinander abgetrennt wurden, sind nicht gleich miteinander, sondern voneinander verschieden. Nun wurde Eins von Sein (*Ist*) abgetrennt. Diese obige Erklärung beschränkt sich nicht nur auf die Voraussetzung „wenn Eins ist“. Denn man kann die Erklärung verstehen, wenn man etwas anderes an die Stelle des Eins stellt. Wenn man z.B. sagt, „wenn Gerechtigkeit ist“, „wenn Schönheit ist“, „wenn Himmel ist“ und „wenn ich bin“ usw., dann kann man sagen, dass „Gerechtigkeit“, „Schönheit“, „Himmel“, „ich“ und „ist (Sein)“, dass diese alle jeweils

---

ὅλκον εἶη ἐπὶ τὴν οὐσίαν, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ δακτύλου ἐλέγομεν· εἰ δ' αἰεὶ τι αὐτῷ ἅμα ὁράται ἐναντίωμα, ὥστε μηδὲν μᾶλλον ἓν ἢ καὶ τὸναντίον φαίνεσθαι, τοῦ ἐπικρινούντος δὴ δέοι ἂν ἤδη καὶ ἀναγκάζοιτ' ἂν ἐν αὐτῷ ψυχὴ ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, κινούσα ἐν ἑαυτῇ τὴν ἔννοιαν, καὶ ἀνερωτᾶν τί ποτέ ἐστιν αὐτὸ τὸ ἓν, καὶ οὕτω τῶν ἀγωγῶν ἂν εἶη καὶ μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν ἢ περὶ τὸ ἓν μάθησις.)“, Übersetzung von Schleiermacher.

<sup>91</sup> 137c4-5.

<sup>92</sup> Scolnicov erklärt „zwei Inhalte des Eins“ als ‚in itself‘ und ‚in communion with‘: „Both interpretations of the one are necessary: the one itself and the one that is. This is to say that the Form must be considered both in itself and in communion with other forms.“ Vgl. S. Scolnicov, Idem, S. 102-103.

auf ein verschiedenes Ding hinweisen. Woher kommt dann diese Verschiedenheit? Platon erklärt dies auf folgende Weise.

„Ist nun das Eins etwas anderes und das Sein etwas anderes : so ist weder vermöge des Einsseins das Eins von dem Sein verschieden noch vermöge des Seinsseins das Sein von dem Eins, sondern **vermöge des Verschiedenen und Anderen** sind sie verschieden voneinander. – Allerdings. – So daß das Verschiedene weder mit dem Eins noch mit dem Sein einerlei ist? – Wie sollte es auch?“ (143b3-8)

Οὐκοῦν εἰ ἕτερον μὲν ἢ οὐσία, ἕτερον δὲ τὸ ἓν, οὔτε τῷ ἓν τὸ ἓν τῆς οὐσίας ἕτερον οὔτε τῷ οὐσία εἶναι ἢ οὐσία τοῦ ἑνὸς ἄλλο, ἀλλὰ τῷ ἑτέρῳ τε καὶ ἄλλῳ ἕτερα ἀλλήλων. — Πάνυ μὲν οὖν. — Ὡστε οὐ ταῦτόν ἐστιν οὔτε τῷ ἐνὶ οὔτε τῇ οὐσίᾳ τὸ ἕτερον. — Πῶς γάρ;

Sie kommt weder aus dem Eins noch aus dem Sein. Sie kann nur aus dem Vergleich entstehen, wenn das Eins neben das Sein gestellt wird. Die beiden unterscheiden sich wegen der Verschiedenheit der beiden. Und auf diese Weise erzeugt die Trennung (Eins und Sein) durch das Denken eine Verschiedenheit. Mit anderen Worten wird die Verschiedenheit (to heteron) produziert, wenn ein Etwas durch das Verhältnis zu einem anderen erklärt wird, wie das Eins durch das Verhältnis mit dem Sein oder das Sein durch das Verhältnis mit dem Eins, und also dadurch die Verschiedenheit hervorruft. Die Verschiedenheit würde nämlich nicht produziert, wenn das Eins und das Sein nicht durch das Denken aus dem seienden Eins heraus abgetrennt würde. Durch diese Operation trennte sich das seiende Eins in der zweiten Hypothese in das Eins, das Sein und die Verschiedenheit auf. Aus dem seienden Eins entstanden deshalb drei „Etwas“. Danach zieht Platon aus diesen drei verschiedenen Dingen die „Zahl“ heraus.<sup>93</sup> Und durch die herausgezogene Zahl behauptet Platon Vieles und eine unendliche Menge folgendermaßen.

#### 2.4. Produktion der Zahl

„Wenn es sich nun so verhält, glaubst du, daß irgendeine Zahl übrig bleibt,

---

<sup>93</sup> 143c1-144a5.

welche nicht notwendig sein muß? – Keine gewiß. – Wenn also Eins *ist*, so *ist* notwendig auch Zahl. – Notwendig. – Und wenn Zahl *ist*, so *ist* auch Vieles und eine unendliche Menge Seiendes. Oder wird die Zahl nicht unendlich der Menge nach und Sein an sich habend? – Freilich gewiß. (144a2-144a7)

Εἰ οὖν ταῦτα οὕτως ἔχει, οἷοι τινα ἀριθμὸν ὑπολείπεσθαι ὃν οὐκ ἀνάγκη εἶναι; — Οὐδαμῶς γε. — Εἰ ἄρα ἔστιν ἓν, ἀνάγκη καὶ ἀριθμὸν εἶναι. — Ἀνάγκη. — Ἀλλὰ μὴν ἀριθμοῦ γε ὄντος πολλὰ ἂν εἴη καὶ πλῆθος ἄπειρον τῶν ὄντων· ἢ οὐκ ἄπειρος ἀριθμὸς πλήθει καὶ μετέχων οὐσίας γίγνεται; — Καὶ πάνυ γε.

Platon zog in den vorausgegangenen Argumentationen aus Eins, Sein und Verschiedenheit, die in der Voraussetzung „wenn Eins ist“ liegen, Gerades und Ungerades heraus<sup>94</sup> und durch diese produziert er erneut die unendliche Zahl<sup>95</sup>. Um es kurz zu fassen, zeugt die Voraussetzung „wenn Eins ist“ den Inhalt „die Zahl ist (existiert)“. Und auch die Zahl verbindet sich mit dem Sein, gerade so, wie Platon vorher sagte<sup>96</sup>, dass das Eins sich mit dem Sein verbindet, da das Eins *ist* (existiert), wenn Eins *ist*. Am Ende nimmt die Zahl am Sein teil. Daraus entwickelt Platon folgende Argumentation.

„Wenn nun jede Zahl Sein an sich hat : so muß es auch jeder einzelne Teil der Zahl an sich haben. – Ja. – Unter Alles also, welches als Vieles *ist*, *ist* das Sein verteilt und verläßt nichts von allem Seienden, weder das kleinste noch größte? Oder *ist* das wohl unvernünftig erst zu fragen? Denn wie könnte wohl das Sein etwas Seiendes verlassen? – Auf keine Weise. – Zerschnitten also *ist* es in Kleinstes und Größtes und auf jede mögliche Art Seiendes, und es *ist* mehr als alles geteilt, und es sind unzählige Teile des Seins. – So verhält es sich. – Als zahlreichste also sind seine Teile? –

---

<sup>94</sup> 143c1-144a2.

<sup>95</sup> 144a2-4.

<sup>96</sup> 143a4-5.



Freilich.“ (144a7-144c2)

Οὐκοῦν εἰ πᾶς ἀριθμὸς οὐσίας μετέχει, καὶ τὸ μόριον ἕκαστον τοῦ ἀριθμοῦ μετέχει ἂν αὐτῆς; — Ναί. Ἐπὶ πάντα ἄρα πολλὰ ὄντα ἢ οὐσία νενέμηται καὶ οὐδενὸς ἀποστατεῖ τῶν ὄντων, οὔτε τοῦ σμικροτάτου οὔτε τοῦ μεγίστου; ἢ τοῦτο μὲν καὶ ἄλογον ἐρέσθαι; πῶς γὰρ ἂν δὴ οὐσία γε τῶν ὄντων τοῦ ἀποστατοῦ; — Οὐδαμῶς. — Κατα-κεκερμάτισται ἄρα ὡς οἶόν τε σμικρότατα καὶ μέγιστα καὶ πανταχῶς ὄντα, καὶ μεμέρισται πάντων μάλιστα, καὶ ἔστι μέρη ἀπέραντα τῆς οὐσίας. — Ἔχει οὕτω. — Πλεῖστα ἄρα ἐστὶ τὰ μέρη αὐτῆς. — Πλεῖστα μέντοι.

Die Zahl nimmt am Sein teil. Und die Zahl ist Vieles. Deshalb soll Vieles am Sein teilnehmen. Und auch das Sein soll in Vieles zerspalten werden, wie die Zahl zerspalten worden ist, damit Vieles am Sein teilnimmt, und dadurch soll das Sein seine Teile haben. Am Ende wurden die Teile des Seins unendlich, wie Zahl unendlich ist. Platon schreibt im Folgenden weiter über die Teile des Seins.

## 2.5. Eins als Vieles

„Wie nun? Ist unter diesen etwas, welches zwar Teil des Seins wäre, aber kein Teil? – Wie wäre wohl so etwas möglich? – Sondern wenn er ist, ist er notwendig, solange er ist, auch einer; keiner kann er unmöglich sein. – Unmöglich. – Jedem einzelnen Teile des Seins wohnt also das Eins bei und läßt weder von dem Kleineren noch von dem Größeren noch von sonst einem. – So ist es.“ (144c2-144c8)

Τί οὖν; ἔστι τι αὐτῶν ὃ ἔστι μὲν μέρος τῆς οὐσίας, οὐδὲν μέντοι μέρος; — Καὶ πῶς ἂν [τοι] τοῦτο γένοιτο; — Ἀλλ' εἴπερ γε οἶμαι ἔστιν, ἀνάγκη αὐτὸ ἀεὶ, ἕωσπερ ἂν ἦ, **ἐν γέ τι εἶναι, μηδὲν δὲ ἀδύνατον.** — Ἀνάγκη. — **Πρὸς ἅπαντι ἄρα [ἐκάστω] τῷ τῆς οὐσίας μέρει πρόσεστιν τὸ ἓν,** οὐκ ἀπολειπόμενον οὔτε σμικροτέρου οὔτε μείζονος μέρους οὔτε ἄλλου οὐδενός. — Οὕτω.

Alle Teile des Seins können als ein Ding bestimmt werden, wie Platon sagt „jedem einzelnen Teile des Seins wohnt das Eins bei“. Wir wollen z.B. voraussetzen, dass es eine Ameise gibt. Wir können die Ameise als Teile erfassen, indem wir zwischen den

Teilen Kopf, Brust und Hinterleib unterscheiden. Und da wir auf diese Weise jeden Teil einer Ameise wieder als ein Etwas setzen können, können wir die Ameise auch als Teile erfassen. Die Teile des Seins sind gleichartig: jedes Seiende ist wieder ein Etwas (ἐν τι), also kann es nicht kein Etwas (μηδὲν) sein. Jeder Teil des Seins erscheint zugleich immer als ein Etwas, indem das Eins allen Teilen des Seins beiwohnt (Πρὸς ἅπαντι ἄρα [ἐκάστω] τῷ τῆς οὐσίας μέρει πρόσεστιν τὸ ἓν). Aber Platon sagte vorher, dass das Eins nicht den Teilen des Seins sondern dem Sein beiwohnt<sup>97</sup>. Das Sein identifiziert sich aber nicht mit den Teilen des Seins, wie sich auch ein Etwas von seinen Teilen unterscheidet. Deshalb sollte man Platon darauf nun fragen, wie das Eins an allen Teilen des Seins teilnehmen kann. Platon erklärt folgendermaßen.

„Jedem einzelnen Teile des Seins wohnt also das Eins bei und läßt weder von dem Kleineren noch von dem Größeren noch von sonst einem. – So ist es. – Kann es nun wohl Eins seiend an vielen Stellen zugleich ganz sein? Dies beschau. – Ich beschau und sehe, daß es unmöglich ist. – Geteilt also, wenn nicht ganz. Denn anders kann es auf keine Weise zu gleich allen Teilen des Sein einwohnen als geteilt. – Ja. – Das Geteilte ist aber doch notwendig soviel, wie der Teile sind? – Notwendig. – Also haben wir nicht richtig gesprochen, als wir eben sagten, in die zahlreichsten Teile wäre das Sein geteilt. Denn es ist in nicht mehr als das Eins verteilt, sondern gleich, wie es scheint, mit dem Eins. Denn weder das Seiende verläßt das Eins noch das Eins das Seiende; sondern diese zwei werden immer überall in allem gleich. – So zeigt es sich offenbar allerwärts. – Also ist auch das Eins selbst von dem Sein zerschnitten Vieles und unbegrenzter Menge. – Offenbar. – Nicht nur also das seiende Eins ist Vieles, sondern auch das Eins selbst ist von dem Seienden geteilt notwendig Vieles. – Allerdings.“ (144c6-144e7)

Πρὸς ἅπαντι ἄρα [ἐκάστω] τῷ τῆς οὐσίας μέρει πρόσεστιν τὸ ἓν, οὐκ ἀπολειπόμενον οὔτε σμικροτέρου οὔτε μείζονος μέρους οὔτε ἄλλου οὐδενός. — Οὕτω. — Ἄρα οὖν ἐν ὃν πολλαχοῦ ἅμα ὅλον ἐστί; τοῦτο ἄθρει.

---

<sup>97</sup> 142b5-7, 143a4-5.

— Ἀλλ' ἀθρῶ καὶ ὁρῶ ὅτι ἀδύνατον. — **Μεμερισμένον ἄρα, εἴπερ μὴ ὅλον· ἄλλως γάρ που οὐδαμῶς ἅμα ἅπασι τοῖς τῆς οὐσίας μέρεσιν παρέσται ἢ μεμερισμένον.** — Ναί. — **Καὶ μὴν τό γε μεριστὸν πολλὴ ἀνάγκη εἶναι τοσαῦτα ὅσαπερ μέρη.** — Ἀνάγκη. — Οὐκ ἄρα ἀληθῆ ἄρτι ἐλέγομεν λέγοντες ὡς πλεῖστα μέρη ἢ οὐσία νενεμημένη εἴη. οὐδὲ γὰρ πλείω τοῦ ἐνὸς νενέμηται, ἀλλ' ἴσα, ὡς ἔοικε, τῷ ἐνί· οὔτε γὰρ τὸ ὄν τοῦ ἐνὸς ἀπολείπεται οὔτε τὸ ἐν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἐξισοῦσθον δύο ὄντε ἀεὶ παρὰ πάντα. — Παντάπασιν οὕτω φαίνεται. — Τὸ ἐν ἄρα αὐτὸ κεκερματισμένον ὑπὸ τῆς οὐσίας πολλὰ τε καὶ ἄπειρα τὸ πλῆθος ἐστίν. — Φαίνεται. — Οὐ μόνον ἄρα τὸ ὄν ἐν πολλὰ ἐστίν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ ἐν ὑπὸ τοῦ ὄντος διανενημένον πολλὰ ἀνάγκη εἶναι. — Παντάπασι μὲν οὖν.

Wenn das Eins allen Teilen des Seins beiwohnen soll, fragt Platon, ob es als Ganzes allen Teilen des Seins beiwohnt oder es als das Eins, das verteilt wird, allen Teilen des Seins beiwohnt. Platon sagt hier, dass das Eins als Ganzes zugleich nicht allen Teilen des Seins beiwohnen könne, da das Ganze nicht einem Teil beiwohnen könne. Deshalb soll das Eins verteilt werden, um allen Teilen des Seins beizuwohnen. Und das Eins, das geteilt wird, soll so viel sein, wie die Teile des Seins sind (τό γε μεριστὸν πολλὴ ἀνάγκη εἶναι τοσαῦτα ὅσαπερ μέρη). Aber Platon verneint hier plötzlich dieses Ergebnis.

## 2.6. Eins als Sein

„Also haben wir nicht richtig gesprochen, als wir eben sagten, in die zahlreichsten Teile wäre das Sein geteilt. (Οὐκ ἄρα ἀληθῆ ἄρτι ἐλέγομεν λέγοντες ὡς πλεῖστα μέρη ἢ οὐσία νενεμημένη εἴη.)“ (144d5-7)

„Also ist auch das Eins selbst von dem Sein zerschnitten Vieles und unbegrenzter Menge. – Offenbar. – Nicht nur also das seiende Eins ist Vieles, sondern auch das Eins selbst ist von dem Seienden geteilt notwendig Vieles. – Allerdings. (Τὸ ἐν ἄρα αὐτὸ κεκερματισμένον ὑπὸ τῆς οὐσίας πολλὰ τε καὶ ἄπειρα τὸ πλῆθος ἐστίν. — Φαίνεται. — Οὐ μόνον ἄρα τὸ ὄν ἐν πολλὰ ἐστίν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ ἐν ὑπὸ τοῦ ὄντος διανενημένον πολλὰ ἀνάγκη εἶναι. — Παντάπασι μὲν οὖν.)“ (144e3-7)

Platon verneint „in die zahlreichsten Teile wäre das Sein geteilt“ und behauptet

„das seiende Eins ist Vieles und das Eins selbst ist von dem Seienden geteilt notwendig Vieles“. Was ist der Grund? Platon nennt auch den Grund.

„Denn es ist in nicht mehr als das Eins verteilt, sondern gleich, wie es scheint, mit dem Eins. Denn weder das Seiende verläßt das Eins noch das Eins das Seiende; sondern diese zwei werden immer überall in allem gleich.(οὐδὲ γὰρ πλείω τοῦ ἐνὸς νενέμηται, ἀλλ' ἴσα, ὥς ἔοικε, τῷ ἐνί· οὔτε γὰρ τὸ ὄν τοῦ ἐνὸς ἀπολείπεται οὔτε τὸ ἐν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἐξισοῦσθον δύο ὄντε ἀεὶ παρὰ πάντα.)“ (144d7-e3)

Der erste Grund ist, dass das Sein nicht mehr als das Eins ist, sondern gleich mit dem Eins ist. Der zweite Grund ist, dass das Eins das Sein oder das Sein das Eins nicht verlassen kann, d.h. die beiden immer zusammen sind. Dies bedeutet, dass obwohl das Eins in unserem Verstand oder *Dianoia* von dem Sein artifiziell abgetrennt wird, hat das Eins selbst unbedingt das Sein in sich. Das Sein ist nämlich so viel verteilt, wie es auch das Eins ist, und ebenso ist auch das Eins so viel verteilt, wie es das Sein ist, weil die beiden immer zusammen sind. Wie zum Beispiel: Wenn das Sein in 1000 verteilt wird, wird das Eins auch in 1000 verteilt, da das Sein gleich mit dem Eins ist, und deshalb ist das Sein nicht mehr als das Eins sondern gleich mit dem Eins.<sup>98</sup> Zudem sind die beiden immer zusammen. Also besagt die Verneinung der Mehrheit des Seins, dass es Vieles gibt, nicht weil das Sein verteilt wurde, sondern weil das Sein und das Eins, die immer zusammen sind, zugleich verteilt wurden. Dies bedeutet, dass nicht „das Sein selbst“ sondern **ein** Sein (Seiendes) oder nicht „das Eins selbst“ sondern **das seiende** Eins Vieles ist. Platon betont hier deshalb den Grund dafür, dass das Eins selbst Vieles werden kann: das Eins selbst kann nicht per se, sondern durch das Sein verteilt werden und Vieles werden. Platon betont nämlich, dass das Eins selbst nicht Vieles werden kann, ohne dass das Sein neben dem Eins gesetzt wird.<sup>99</sup>

## 2.7. Struktur des Eins als Vieles

---

<sup>98</sup> Vgl. F. M. Cornford, Idem, S. 142; Aristoteles *Metaphysik*, 1003b,22.

<sup>99</sup> Meinwald drückt dies nicht als „the One pros heauto“ sondern als „the One pros ta alla“ aus. Vgl. C. C. Meinwald, *Plato's Parmenides*, Oxford, 1991, S. 95-107.

Bis jetzt erklärte Platon es auf zwei Weisen<sup>100</sup>, wie das seiende Eins Vieles wird.

1. Das seiende Eins wird in „Sein“ und „Eins“ getrennt, und das Sein und das Eins wird jedes als ein Etwas gesetzt. Aber da das Sein und das Eins jedes „ein“ Etwas ist, werden die zwei seienden „Eins“ sein. Und jedes dieser zwei seienden „Eins“ entwickelt sich unendlich auf gleiche Weise wie oben gesagt, und dadurch wird Vieles hervorgebracht.
2. Das seiende Eins wird durch dianoia in „Sein“ und „Eins“ getrennt und „Verschiedenheit“ wird daraus abgeleitet, dass das Sein von dem Eins oder das Eins von dem Sein verschieden ist. Dadurch entstehen drei Dinge, das Sein, das Eins und die Verschiedenheit und aus den drei Dingen wird Zahl abgeleitet. Da jede abgeleitete Zahl ein Etwas ist, wird das seiende Eins so viel wie Zahlen und es wird Vieles.

Wir können einige Gemeinsamkeiten in den zwei Weisen finden.

1. Es soll das Eins geben, welches in Beziehung zu dem Sein tritt: Platon untersucht nicht das Eins, das nicht Vieles ist, wie das Eins in der ersten Hypothese, sondern das „seiende Eins (das Sein und das Eins)“ aus der Voraussetzung „wenn Eins ist“, indem er das Eins und das Sein als unabtrennbar<sup>101</sup> bestimmte.
2. Das Eins und das Sein werden als die Dinge, die abgetrennt werden können, behandelt: Platon hat das seiende Eins in „Eins“ und „Sein“ getrennt, obwohl das seiende Eins nicht getrennt werden kann. Und er sagt in 143a4-9, dass „dianoia“ die Trennung ermögliche.
3. Die voneinander abgetrennten Dinge werden wieder als die Dinge, die in Beziehung zueinander treten, gesetzt: Platon nimmt jedes, welches durch die dianoia getrennt ist, als „seiende Eins“ an, weil jedes abgetrennte auch, aufgrund der Unmöglichkeit der Trennung zwischen dem Eins und dem Sein,

---

<sup>100</sup> Vgl. F. M. Cornford, Idem, S. 138-140 ; 144-145.

<sup>101</sup> 142d9-143a3.

ein Etwas ist. Jedes, das durch dianoia abgetrennt ist, wird also wieder ein Ding, d.h. ein seiendes Etwas.

Wie wir in 1 und 3 bestätigten, konnten das Eins und das Sein unter der Voraussetzung „wenn Eins ist“ nicht voneinander getrennt werden. Aber Platon trennte durch Dianoia das Eins und das Sein von einander ab, wie wir in 2 gesehen haben, und dadurch entwickelte er das Eins in Vieles. Also ist der Grund dafür, dass sich das Eins in der zweiten Hypothese in Vieles entwickeln kann, das Eins selbst, das Sein selbst, die durch dianoia voneinander abgetrennt sind, und Dianoia. Wir können nun feststellen, dass die Behauptung von Proklos, Alles komme aus dem Eins heraus, nicht von dem Text begründet werden kann, weil das Eins ohne das Sein nicht Alles produzieren kann, wie der Text sagt.<sup>102</sup> Um das Eins in Vieles übergehen zu lassen setzt Platon nämlich in der zweiten Hypothese mittels der dianoia das abgetrennte Eins selbst und das abgetrennte Sein selbst.

## **2.8. Zusammenfassung der zweiten Hypothese**

Wir wollen nun die zweite Hypothese als Ganzes zusammenfassen. Obwohl das seiende Eins in der zweiten Hypothese nicht in „Sein“ und „Eins“ abgetrennt werden kann (142b5-7; 143a4-5; 142d9-143a3), kann es in unserm Verstande (τῇ διανοίᾳ) als „Sein“ und „Eins“ getrennt werden (143a4-9; 143b1-144c2), und jedes abgetrennte (das Sein, das Eins) gewinnt wieder die Untrennbarkeit, d.h. „**ein seiende** Etwas“, da sogar jedes, das in unserm Verstande abgetrennt wurde, ein Seiendes ist (144c8-144e7). Durch diese Operation können wir herausfinden, dass es drei Bestandteile notwendig geben muss, damit das seiende Eins Vieles hervorbringt. Diese sind nämlich das Eins selbst ohne Sein, das Sein selbst ohne Eins, die durch Dianoia von dem „seienden Eins“ abgetrennt werden werden, und Dianoia. Dieses Eins selbst wurde in der zweiten Hypothese als „nicht Vieles“ bestimmt und deshalb ist es gleich wie das Eins, das wir in der ersten Hypothese bestätigten. Wir können deshalb auch bestätigen, dass die Interpretation von Cornford falsch ist, weil das Eins in der ersten Hypothese nicht beseitigt wurde.<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> Vgl. Proklos, Idem, 1146.

<sup>103</sup> Vgl. F. M. Cornford, Idem, S. 194 „Hyp.I, which ended here with the denial that bare Unity without

Aber dieses Eins, das nicht Vieles ist, konnte in der ersten Hypothese nicht existieren, nicht erkannt werden und sogar kein Eins sein. Wie kann trotzdem jenes Eins sich in den Prozess in der zweiten Hypothese, in der das seiende Eins Vieles wird, einmischen? Ferner bestimmte Platon das durch Dianoia abgetrennte Eins und das durch dianoia abgetrennte Sein wieder jeweils als ein seiendes Eins. Wie kann man diese seine Gedankenabfolge verstehen? Ist dies ein bloßes Redenspiel, wie die Interpretation von Taylor und Burnet?<sup>104</sup> Oder soll man dies als Anfang der sprachlichen Philosophie bestimmen, wie Cornford dies in Beziehung auf Aristoteles erklärt?<sup>105</sup> Oder liegt darin eine tiefe Bedeutung der Idee oder des reinen Begriffs, wie die Erklärung von Zeller und Natorp?<sup>106</sup> Um zwischen den verschiedenen Interpretationen einen richtigen Weg zu finden, sollten wir von nun an eine besondere Bestimmung Platons, den „Augenblick“ betrachten. Wir wollen nun zur nächsten Argumentation übergehen und Platons Begriff „Augenblick“ verfolgen.

### 3. Hypothese 2a

#### 3.1. Gebiet der „dritten“ Argumentation

„Wohlan, laß es uns noch zum drittenmal sagen: Das Eins, wenn es ist, wie wir es durchgeführt haben, muß es nicht notwendig, da es Eins ist und Vieles und auch weder Eins noch Vieles und mit der Zeit Gemeinschaft habend, sofern es Eins ist, zu einer Zeit das Sein an sich haben; und sofern es nicht ist, auch wiederum zu einer Zeit das Sein nicht an sich haben? – Notwendig.“ (155e4-155e8)

Ἐτι δὲ τὸ τρίτον λέγωμεν. τὸ ἓν εἰ ἔστιν οἷον διεληλύθαμεν, ἅρ' οὐκ

---

being could be the object of any cognition or even be named and spoken of. After that there could be nothing more to be said about it.“; auch S. 204.

<sup>104</sup> A. E. Taylor, Idem, S. 366; J. Burnet, Idem, 271-272.

<sup>105</sup> F. M. Cornford, Idem, S. 142-143 ; Aristoteles, *Metaphysik*, 1003b20-35, 1017a und 1040b.

<sup>106</sup> E. Zeller, Idem, S. 174.

ἀνάγκη αὐτό, ἔν τε ὃν καὶ πολλὰ καὶ μήτε ἔν μήτε πολλὰ καὶ μετέχον  
χρόνου, ὅτι μὲν ἔστιν ἔν, οὐσίας μετέχειν ποτέ, ὅτι δ' οὐκ ἔστι, μὴ μετέχειν  
αὐ ποτε οὐσίας; — Ἀνάγκη.

Die „dritte“ Argumentation fängt im ersten Satz damit an, die bisherigen Argumentationen zusammenzufassen<sup>107</sup>. Deswegen kann die Frage gestellt werden, was genau er zusammenfasst. Proklos bestimmt diesen Teil nicht als die Zusammenfassung der vorigen Hypothesen, sondern als eine von allen Hypothesen unabhängige Hypothese.<sup>108</sup> Er hält diese „dritte“ Hypothese für eine Gestalt des Eins, das in die Stufe der Seele herabkommt, indem er sie mit anderen Hypothesen vergleicht.<sup>109</sup> Wenn

---

<sup>107</sup> 155e5 „wie wir es durchgeführt haben (οἷον διεληλύθαμεν)“.

<sup>108</sup> Bei Proklos zählt deshalb im zweiten Teil des *Parmenides* gesamt neun Hypothesen. Er sagt, dass er Plutarchus und Syrianus folgt, indem er auf die Interpretation von Amelius verweist, in der die Hypothesen des zweiten Teils insgesamt acht sind. Vgl. Proklos, Idem, 1052-1059.

<sup>109</sup> Proklos, Idem, 1063.18-1064.12: „So if you would like to hear the subject of the hypotheses in order according to this storz also, the first he declares to be about the One God, how he generates and gives order to all the orders of gods. The second is about all the divine orders, how they have proceeded from the One and the substance which is joined to each. The third is about the souls which are assimilated to the gods, but yet have not been apportioned divinised being. The fourth is about Forms-in-Matter, how they are produced according to what rankings from the gods. The fifth is about Matter, how it has no participation in the formative henads, but receives its share of existence from above, from the supra-essential and single Monad; for the One and the illumination of the One extends as far as Matter, bringing light even to its boundlessness. (ὥστε, εἴπερ ἐθέλεις καὶ κατ' αὐτὴν τὴν θεωρίαν ἀκοῦσαι τὰς ὑποθέσεις ἐξῆς ὅπως διετάχθησαν, τὴν μὲν πρώτην ὑπόθεσιν τίθει περὶ τοῦ ἐνὸς εἶναι θεοῦ, πῶς γεννᾷ καὶ διακοσμεῖ πάσας τὰς τάξεις τῶν θεῶν· τὴν δὲ δευτέραν περὶ τῶν θείων τάξεων πασῶν, πῶς προεληλύθασιν ἀπὸ τοῦ ἐνὸς καὶ τῆς συνεζευγμένης ἐκάσταις οὐσίαις· τὴν δὲ τρίτην περὶ τῶν ψυχῶν τῶν ὁμοιουμένων μὲν θεοῖς, οὐσίαν δὲ ἐκθεουμένην οὐ κληρωσαμένων· τὴν δὲ τετάρτην περὶ τῶν ἐνύλων, πῶς παράγεται κατὰ ποίας τάξεις ἀπὸ τῶν θεῶν· τὴν δὲ πέμπτην περὶ ὕλης, ὅπως ἀμέτοχός ἐστι τῶν εἰδητικῶν ἐνάδων, ἄνωθεν ἀπὸ τῆς ὑπερουσίου καὶ μιᾶς μονάδος λαχοῦσα τὴν ὑπόστασιν· μέχρι γὰρ τῆς ὕλης τὸ ἔν καὶ ἡ τοῦ ἐνὸς ἦκει ἔλλαμψις φωτίζουσα καὶ τὸ ταύτης ἀόριστον.)” Translated by Glenn R. Morrow and John M. Dillon, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, 1987, Princeton, S. 418-419; Latin Version von Moerbeke – *Proclus* ed. Carlos Steel, Leuven, 1985, S. 358; Vgl. Plotin, *Enneade*, V,1.8 „Auf diesem Grunde lehrt auch Plato drei Stufen: ‚Alles‘ das heißt das Erste, ‚ist um den König aller Dinge‘, sagt er, ‚und das Zweite um das Zweite und um das Dritte das Dritte‘. Auch sagt er daß ‚das Ursächliche einen Vater‘ habe, und zwar meint er mit dem Ursächlichen den Geist; denn der Geist ist für



die zweite Hypothese uns eine Gestalt des Eins zeigt, das in die zweite Stufe fortkommt, kann man das Eins in der dritten Hypothese als Eins in der dritten Stufe bestimmen.<sup>110</sup> Also sollten wir, wenn wir Proklos folgen, die dritte Hypothese in einer unabhängigen Dimension (Seele) behandeln, die keine Beziehung zu der zweiten Hypothese hat. Aber wir wissen nicht, warum oder wie bei Proklos die dritte Hypothese eine Erörterung über die Seele sei, da sich eine Interpretation des *Parmenides* von Proklos nur bis zur ersten Hypothese finden lässt. Mir scheint es aber problematisch zu sein, wenn man die dritte Hypothese unabhängig und ohne Beziehung zu den vorangehenden Hypothesen diskutiert, sofern man den vorangehenden und den darauf folgenden Text in Betracht zieht.<sup>111</sup> Außerdem kann man die Aussage „wie wir es durchgeführt haben (οἷον διεληλύθαμεν)“ nicht verstehen, wenn man der Interpretation des Proklos folgt. Der Grund dafür, dass Proklos die dritte Argumentation auf diese Weise interpretiert, liegt in seiner Metaphysik selbst.<sup>112</sup> Proklos begreift den zweiten Teil des *Parmenides* als die

---

ihn der Welterschöpfer, von ihm sagt er daß er die Seele schafft in jenem ‚Mischkrug‘; Vater nun dieses Ursächlichen welches der Geist ist, nennt er das Gute, das jenseits des Geistes und jenseits des Seins Stehende. Weiter nennt er an vielen Stellen das Seiende und den Geist Idee. Somit hat Plato gewußt, daß aus dem Guten der Geist und aus dem Geist die Seele hervorgeht. (Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριττὰ τὰ πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα—φησὶ γὰρ πρῶτα—καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον. Λέγει δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα αἴτιον μὲν τὸν νοῦν λέγων· δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῶ· τοῦτον δὲ φησὶ τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκείνῳ. Τοῦ αἰτίου δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τὰγαθὸν καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας. Πολλαχοῦ δὲ τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν τὴν ιδέαν λέγει· ὥστε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τὰγαθοῦ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν.)“, Übersetzt von Richard Harder, in: *Plotin, Seele-Geist-Eines*, Hambrug, 1990, S. 55; Auch Ficino interpretiert ähnlich: Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, vol.2, *Parmenides*, Part II, ed. Maude Vanhaelen, London, 2012, S. 254-255; Der Ursprung dieser Interpretationen geht vom Neupythagoreismus aus.: E. R. Dodds, „The *Parmenides* of Plato and the origin of the Neoplatonic ‚One‘“, in: *The Classical Quarterly*, 22, 1928, S. 129-142; J. Halfwassen, Idem, S. 272-274.

<sup>110</sup> Proklos, Idem. 1040, 1062-1064.

<sup>111</sup> Vgl. R. E. Allen, Idem. S. 306-307: „I3 (Hypothese 2a) does not follow from an independent Hypothesis, as Proclus supposed; we are taking up the same Hypothesis for the third time (155e). Nor is the argument simply a corollary of the Second Deduction, as Cornford supposed (pp 194): for it combines results derived in the previous deductions, producing the new conception of unqualified becoming. I3 is simply a third deduction, combining results derived from the previous two.“.

<sup>112</sup> Vgl. W. Beierwaltes, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1979, S. 24-29, 31-

Ausführung einer reifen Metaphysik Platons.<sup>113</sup> „Alles baut sich aus Eins auf“,<sup>114</sup> aus dieser Grundansicht entwickelt Proklos ein System seiner eigenen Metaphysik des Eins.<sup>115</sup> Aber es ist eine andere Frage, ob diese Metaphysik der ursprünglichen Absicht Platons entspricht. Von der Leidenschaft zur dogmatischen Architektonik getrieben, scheint Proklos zu weit zu gehen.<sup>116</sup>

Einige Forscher verstehen den ersten Satz des dritten Arguments als eine Zusammenfassung oder eine Synthesis der ersten und zweiten Hypothese, da sie das Eins, welches weder Eins noch Vieles ist (μήτε ἓν μήτε πολλά), als das Eins in der ersten Hypothese, und das Eins, welches sowohl Eins als auch Vieles ist (ἓν τε ὄν καὶ πολλά), als das Eins in der zweiten Hypothese bestimmen.<sup>117</sup> In diesem Satz finden sich aber drei Informationen über das Eins<sup>118</sup> - einschließlich der Teilnahme an der Zeit. Denn insofern man „weder Eins noch Vieles“ (die zweite Bestimmung) für die

---

41; *Denken des Einen*, Frankfurt am Main, 1985, S. 155-160, 174-192; *Fußnoten zu Platon*, Frankfurt am Main, 2011, S. 3-25, bes. 16-19.

<sup>113</sup> Proklos, Idem, 638-639; 644; 752; 755; 1039; 1052-1064.

<sup>114</sup> Proklos, Idem, 638,2-640,16.

<sup>115</sup> Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, Frankfurt am Main, 1985, S. 193-215

<sup>116</sup> Die Platon-Interpretation des Proklos wird weiterentwickelt von Nikolaus von Kues, Ficino, Leibniz und Hegel. R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition, During the Middle Ages*, London, 1982, S. 281-330; Zur kritischen Forschung über die Metaphysik des Proklos: C. Steel, „Proklos über Selbstreflexion und Selbstbegründung“; C. Helmig, „Die Atmende Form in der Materie. Einige Überlegungen zum ἔνυλον εἶδος in der Philosophie des Proklos“ in *Proklos Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, herausgegeben von Matthias Perkams, Rosa Maria Piccione, Brill Leiden Boston, 2006, S. 230-255; S. 259-278; W. Beierwaltes, *Proklos Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1979, S. 1-23, 31-71; M. Baltes, „Is the Idea of the Good in Plato's Republic Beyond Being?“ in: *Studies in Plato and the Platonic tradition*, ed. Mark Joyal, Great Britain, 1997, S. 3-23.

<sup>117</sup> M. L. Gill und P. Ryan, Idem, S. 85-86; R. E. Allen, Idem. S. 306-307; F. W. Niewöhner, *Dialog und Dialektik in Platons „Parmenides“*, Untersuchungen zur sogenannten Platonischen „Esoterik“, Meisenheim am Glan, 1971, S. 280; S. C. Rickless, *Plato's Forms in Transition*, Cambridge, 2007, S. 188.

<sup>118</sup> 155e5-6 „Eins ist und Vieles“, „weder Eins noch Vieles“ und „mit der Zeit Gemeinschaft habend“ (ἓν τε ὄν καὶ πολλά καὶ μήτε ἓν μήτε πολλά καὶ μετέχον χρόνου).

Bestimmung des Einen der ersten Hypothese und „sowohl Eins als auch Vieles“ (die erste Bestimmung) für die Bestimmung des Einen der zweiten Hypothese hält, dann kann man die Frage stellen, auf welche Hypothese sich die dritte Bestimmung bezieht (mit der Zeit Gemeinschaft habend, μετέχον χρόνου). Sie trifft sicherlich auf das Eins in der zweiten Hypothese zu, aber wenn es so ist, ist nur die zweite Bestimmung heterogen. Denn außer der zweiten Bestimmung betreffen alle Informationen des ersten Satzes, einschließlich der Teilnahme an der Zeit (μετέχον χρόνου) und des ὅτι – Satzes, das Eins in der zweiten Hypothese. Deshalb sollte man den ersten Satz der ‚dritten‘ Argumentation als die zwei Bestimmungen des zeitlich explizierten Einen der zweiten Hypothese, und als einen Grund für diese Bestimmungen verstehen, wie man auch aufgrund der Formulierung des ersten Satzes der zweiten Hypothese (τὸ ἓν ἐἴ ἔσται) vermuten kann.<sup>119</sup> Es stellt sich nun die Frage, warum Platon eine zusätzliche Argumentation (Hypothese 2a) der zweiten Hypothese ausführen sollte. Wir gehen der Hypothese 2a nach, um den Grund dafür zu finden.

### 3.2. Zeit, Werden und Vergehen

„Wohlan, laß es uns noch zum drittenmal sagen: Das Eins, wenn es ist, wie wir es durchgeführt haben, muß es nicht notwendig, da es Eins ist und Vieles und auch weder Eins noch Vieles und mit der Zeit Gemeinschaft habend, ①sofern es Eins ist, zu einer Zeit das Sein an sich haben; und sofern es nicht ist, auch wiederum zu einer Zeit das Sein nicht an sich haben? – Notwendig. – Und wird es wohl, wann es das Sein hat, eben alsdann es auch nicht haben können? Oder, wann es das Sein nicht hat, eben alsdann es auch haben können? – Nicht möglich. – ②In anderer Zeit also hat es, und in anderer hat es nicht das Sein. Denn einzig auf diese Art kann es dasselbe an sich haben und auch nicht haben. – Richtig. – Also ist auch eine solche Zeit, wo es das Sein annimmt und von dem Sein abläßt.

---

<sup>119</sup> Wir folgen der Interpretation von Cornford. Aber wir bestimmen die dritte Diskussion nicht als Erweiterung des letzten Teils der zweiten Hypothese, sondern als Erweiterung der ganzen zweiten Hypothese. Deshalb interpretieren wir auch den Inhalt der dritten Diskussion nicht als die verschiedenen Bewegungen oder Veränderungen (Cornford), sondern als eine ausführliche Erklärung des Ergebnisses der zweiten Hypothese. Vgl. F. M. Cornford, Idem, S. 194-195.

Oder wie soll es ihm möglich sein, dasselbe jetzt zu haben und dann auch wieder nicht zu haben, wenn es nicht irgendwann auch es erfaßt und es fahren läßt? – Keineswegs. – ③ Und das Sein annehmen, nennst du das nicht Werden? – Ich nenne es so. – Und vom Sein ablassen, nennst du das nicht Vergehen? – Freilich. – Das Eins also, wie es scheint, da es das Sein erfaßt und fahren läßt, wird auch und vergeht. – Notwendig. – Da es nun Eins ist und Vieles und werdend und vergehend, wird nicht, wenn es Eins wird, das Vielsein vergehen, wenn es aber Vieles wird, das Einssein vergehen? – Freilich. – Und indem es Eins wird und Vieles, wird es dann nicht notwendig gesondert und vermischt? – Notwendig. – Und indem es unähnlich wird und ähnlich, muß es doch auch sich verähnlichen und sich verunähnlichen? – Ja. – Und wenn größer und kleiner und gleich, muß es auch wachsen und abnehmen und sich angleichen. – So ist es.“(155e4-156b8)

Ἔτι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν. τὸ ἐν εἰ ἔστιν οἷον διεληλύθαμεν, ἄρ' οὐκ ἀνάγκη αὐτό, ἐν τε ὄν καὶ πολλὰ καὶ μήτε ἐν μήτε πολλὰ καὶ μετέχον χρόνου, ① ὅτι μὲν ἔστιν ἐν, **οὐσίας μετέχειν** ποτέ, ὅτι δ' οὐκ ἔστι, **μὴ μετέχειν** αὖ ποτε **οὐσίας**; — Ἀνάγκη. — Ἄρ' οὖν, ὅτε μετέχει, οἷόν τε ἔσται τότε μὴ μετέχειν, ἢ ὅτε μὴ μετέχει, μετέχειν; — Οὐχ οἷόν τε. — ② Ἐν ἄλλῳ ἄρα χρόνῳ μετέχει καὶ ἐν ἄλλῳ οὐ μετέχει· οὕτω γὰρ ἂν μόνως τοῦ αὐτοῦ μετέχοι τε καὶ οὐ μετέχοι. — Ὅρθῶς. — Οὐκοῦν ἔστι καὶ **οὗτος χρόνος**, ὅτε μεταλαμβάνει τοῦ εἶναι καὶ ὅτε ἀπαλλάττεται αὐτοῦ; ἢ πῶς οἷόν τε ἔσται τοτὲ μὲν ἔχειν τὸ αὐτό, τοτὲ δὲ μὴ ἔχειν, ἐὰν μὴ ποτε καὶ λαμβάνῃ αὐτὸ καὶ ἀφίῃ; — Οὐδαμῶς. — ③ Τὸ δὴ οὐσίας μεταλαμβάνειν ἄρα γε οὐ γίνεσθαι καλεῖς; — Ἐγώ γε. — Τὸ δὲ ἀπαλλάττεσθαι οὐσίας ἄρα οὐκ ἀπόλλυσθαι; — Καὶ πάνυ γε. — Τὸ ἐν δὴ, ὥς ἔοικε, λαμβάνον τε καὶ ἀφιέν οὐσίαν **γίνεται τε καὶ ἀπόλλυται**. — Ἀνάγκη. — Ἐν δὲ καὶ πολλὰ ὄν καὶ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον ἄρ' οὐχ, ὅταν μὲν γίγνηται ἐν, τὸ πολλὰ εἶναι ἀπόλλυται, ὅταν δὲ πολλὰ, τὸ ἐν εἶναι ἀπόλλυται; — Πάνυ γε. — Ἐν δὲ γιγνόμενον καὶ πολλὰ ἄρ' οὐκ ἀνάγκη διακρίνεσθαι τε καὶ συγκρίνεσθαι; — Πολλή γε. — Καὶ μὴν ἀνόμοιον γε καὶ ὅμοιον ὅταν γίγνηται, ὁμοιοῦσθαι τε καὶ ἀνομοιοῦσθαι; — Ναί. — Καὶ ὅταν μείζον καὶ

ἐλαττον καὶ ἴσον, αὐξάνεσθαι τε καὶ φθίνειν καὶ ἰσοῦσθαι; —Οὕτως.

Platon sagt, ①dass das Eins sei, wenn das Eins am Sein teilnehme und dass das Eins nicht sei, wenn das Eins nicht am Sein teilnehme. Und er sagt auch, ②dass es die Zeit<sup>120</sup>, in der eine Teilnahme am Sein und keine Teilnahme am Sein geschehen könne, geben sollte, und dass es nicht in ein und der selben Zeit passieren könne, dass das Eins am Sein sowohl teilnehme als auch nicht teilnehme („In anderer Zeit also hat es, und in anderer hat es nicht das Sein“), da es „einzig auf diese Art“ dasselbe an sich haben und auch nicht haben könne. Ferner sagt er, ③dass eine Teilnahme am Sein das Werden bedeute und ein Ablassen vom Sein (keine Teilnahme am Sein) gleichbedeutend mit Vergehen sei. Das Eins also werde und vergehe. Man kann wegen dieser Ausdrucksweise – „Vergehen des Eins“ oder „Ablassen des Eins vom Sein“ (keine Teilnahme am Sein) – dieses Eins als das Eins in der ersten Hypothese missverstehen, wie wir schon gesehen haben.<sup>121</sup> Aber der Grund dafür, dass das Eins in der ersten Hypothese nicht war (das Vergehen des Eins), war der, dass es in keiner Zeit liegen konnte.<sup>122</sup> Aber da das Eins hier durch das Werden und das Vergehen in der Zeit erklärt wird, sollte man es als das Eins, welches in der Zeit liegt, verstehen.<sup>123</sup> Was bedeutet

---

<sup>120</sup> Einige Forscher benutzen diesen Kontext, um den Begriff der Zeit bei Platon mit dem des Aristoteles in *Physik Z* zu vergleichen. Aber viele Probleme dieser Interpretation werden nicht durch den Vergleich sondern durch die Identifizierung von beiden verursacht. Vgl. Niko Strobach, *The Moment of Change: A Systematic History in the Philosophy of Space and Time*, the Netherlands, 1998, S. 20-83: Strobach diskutiert die Meinungen von G.E.L. Owen, C. Strang und D. Bostock ausführlich. Aber sie, einschließlich Stobach, verstehen Platon aus der Perspektive des Aristoteles, wie Rangos es richtig beschreibt. Obgleich Rangos versucht, Platon aus seinem eigenen Werkkontext zu verstehen, ist seine Analyse nicht überzeugend. Rangos interpretiert die Begriffe „Zeit“ und „Augenblick“ in Hypothese 2a im Zusammenhang mit der zweiten Hypothese des zweiten Teils des *Parmenides*: Spyridon Rangos, „Plato on the Nature of the Sudden Moment, and the Asymmetry on the Second Part of the *Parmenides*“ in: *Dialogue*, Vol. 53, 2014, S. 538-574, bes. 541-553.

<sup>121</sup> M. L. Gill und P. Ryan, Idem, S. 85-86.

<sup>122</sup> 141e3-10.

<sup>123</sup> Bei Platon ist das Werden oder das Vergehen eine Sache, die in der Zeit verläuft. Vgl. Platon, *Timaios*, 37d-38c.

dann der Ausdruck, dass das Eins in einer Zeit „vom Sein ablässt“ und „vergeht“, wenn damit nicht das Eins der ersten Hypothese gemeint ist? Platon erläutert:

Da es nun Eins ist und Vieles und werdend und vergehend, wird nicht, wenn es Eins wird, das Vielsein vergehen, wenn es aber Vieles wird, das Einssein vergehen? – Freilich. (156b1-4)

Ἐν δὲ καὶ πολλὰ ὄν καὶ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον ἄρ' οὐχ, ὅταν μὲν γίγνηται ἓν, τὸ πολλὰ εἶναι ἀπόλλυται, ὅταν δὲ πολλὰ, τὸ ἓν εἶναι ἀπόλλυται; — Πάνυ γε.

③ Wenn das Eins als „Eins (ἓν)“ werde, vergehe „das Vielsein (τὸ πολλὰ εἶναι)“ und wenn das Eins als „Vieles (πολλὰ)“ werde, vergehe „das Einssein (τὸ ἓν εἶναι)“. Das Werden des Eins bedeutet deshalb das Vergehen des Vielseins, und das Werden des Vielen bedeutet das Vergehen des Einsseins. Das Werden und das Vergehen muss nämlich als ein zusammenhängendes Paar erachtet werden. Schließlich kann man die Frage beantworten, was es bedeutet, dass das Eins in einer bestimmten Zeit „vom Sein ablässt“ und „vergeht“. Da das Vergehen des Eins nicht nur das Vergehen des Einsseins, sondern zugleich auch das Werden des Vielen bedeuten soll, ist das Eins, das vom Sein ablässt (Τὸ δὲ ἀπαλλάττεσθαι οὐσίας), nicht als das nicht-Existieren, wie beim Eins der ersten Hypothese, sondern sowohl als das Vergehen einer Bestimmung (τὸ ἓν εἶναι) als auch das Werden einer anderen Bestimmung (πολλὰ) zu verstehen.<sup>124</sup> Auf diese Weise zeigt Platon uns, was es bedeutet, dass das Eins Vieles sein kann<sup>125</sup> und in einem solchen Sinn ist die Hypothese 2a eine Erweiterung der zweiten Hypothese<sup>126</sup>. Nun

---

<sup>124</sup> Vgl. F. M. Cornford, Idem. S.195; W. Beierwaltes, „ἐξαίφνης oder: Die Paradoxie des Augenblicks“ in: *Philosophisches Jahrbuch*, Vol. 74, S. 272.

<sup>125</sup> 156b4-8 “Und indem es Eins wird und Vieles, wird es dann nicht notwendig gesondert und vermischt? – Notwendig. – Und indem es unähnlich wird und ähnlich, muß es doch auch sich verähnlichen und sich verunähnlichen? – Ja. – Und wenn größer und kleiner und gleich, muß es auch wachsen und abnehmen und sich angleichen. – So ist es. ( Ἐν δὲ γιγνόμενον καὶ πολλὰ ἄρ' οὐκ ἀνάγκη διακρίνεσθαι τε καὶ συγκρίνεσθαι; — Πολλή γε. — Καὶ μὴν ἀνόμοιον γε καὶ ὅμοιον ὅταν γίγνηται, ὁμοιοῦσθαι τε καὶ ἀνομοιοῦσθαι; — Ναί. — Καὶ ὅταν μείζον καὶ ἔλαττον καὶ ἴσον, αὐξάνεσθαι τε καὶ φθίνειν καὶ ἰσοῦσθαι; — Οὕτως.)“.

<sup>126</sup> Vgl. Spyridon Rangos, Idem. S. 543, Fn. 7.

erklärt Platon durch Bewegung und Ruhe noch deutlicher, dass das Eins Vieles wird.

### 3.3. Augenblick in der Hypothese 2a

„Und wenn es in der Bewegung stillsteht und aus der Ruhe zur Bewegung übergeht: so muß es doch selbst auch nicht in einer Zeit sein. – Wie könnte es? – Daß das zuvor Ruhende hernach bewegt werde und das zuvor Bewegte hernach ruhe, dies kann ihm einesteils ohne Übergang unmöglich begegnen. – Freilich wie? – Eine Zeit aber gibt es andernteils nicht, in der etwas zugleich weder bewegt sein noch ruhen könnte. Dies gibt es wohl nicht. – Aber kann es doch auch nicht übergehen ohne Übergang. – Nicht glaublich.“ (156c1-8)

Ὅταν δὲ κινούμενόν τε ἴσται καὶ ὅταν ἐστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι μεταβάλλῃ, δεῖ δήπου αὐτό γε μηδ' ἐν ἐνὶ χρόνῳ εἶναι. — Πῶς δὴ; — Ἐστὸς τε πρότερον ὕστερον κινεῖσθαι καὶ πρότερον κινούμενον ὕστερον ἐστάναι, ἄνευ μὲν τοῦ μεταβάλλειν οὐχ οἷόν τε ἔσται ταῦτα πάσχειν. — Πῶς γάρ; — Χρόνος δέ γε οὐδεὶς ἔστιν, ἐν ᾧ τι οἷόν τε ἅμα μῆτε κινεῖσθαι μῆτε ἐστάναι. — Οὐ γὰρ οὖν. — Ἀλλ' οὐδὲ μὴν μεταβάλλει ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν. — Οὐκ εἰκός.

Oben erklärte Platon vom Standpunkt einer jeden Zeit aus, wie das Eins Eins und auch Vieles werden kann.<sup>127</sup> Aber dieses Mal erklärt er denselben Zusammenhang durch den Übergang aus einer Zeit zu einer anderen Zeit. Er setzt voraus, dass Bewegung des Eins und Ruhe des Eins in zwei verschiedenen Zeiten liegen, und sagt, dass das Eins aus der Bewegung zur Ruhe oder aus der Ruhe zur Bewegung übergehe. Dass das Eins aus der Bewegung zur Ruhe übergeht, bedeutet auch, dass das Eins aus dem Vergehen der Bewegung zu dem Werden der Ruhe übergeht. Platon bestimmt den Grund dieses Übergangs, welchen das Eins erfährt, als das Übergehen oder die Veränderung (οὐδὲ



In einer Zeit: das Werden des Eins und das Vergehen des Vielseins; in einer anderen Zeit: das Werden des Vielen und das Vergehen des Einsseins.

μεταβάλλει ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν). Nach Platon ist ohne die „Sache“ der Veränderung (τοῦ μεταβάλλειν) diese Art von Übergang (Veränderung) unmöglich. Wann und wie ereignet sich dann diese Veränderung?

„Wann also geht es über? – Denn weder in Ruhe seiend noch in Bewegung kann es übergehen, noch in der Zeit seiend. – Freilich nicht. – Ist also etwa jenes Unfaßbare, worin es dann ist, wenn es übergeht? – Welches denn? – Der Augenblick. Denn das Augenblickliche scheint dergleichen zu bezeichnen, daß von ihm aus Übergehendes sein kann in eins von beiden. Denn aus der Ruhe geht nichts noch während des Ruhens über, noch aus der Bewegung während des Bewegtseins; sondern dieses unfaßbare Wesen, der Augenblick, liegt zwischen der Bewegung und der Ruhe als in keiner Zeit seiend, und in ihn hinein und aus ihm hervor geht das Bewegte über zur Ruhe und das Ruhende zur Bewegung. – So mag es wohl sein. – Auch das Eins also, wenn es ruht und auch sich bewegt, muß aus einem zum andern übergehen; denn nur so kann es beides tun. Geht es aber über: so geht es im Augenblick über, und indem es übergeht, ist es in gar keiner Zeit und bewegt sich alsdann weder noch ruht. – Freilich nicht.“ (156c8-156e7)

Πότ' οὖν μεταβάλλει; οὔτε γὰρ ἐστὸς ὄν οὔτε κινούμενον μεταβάλλει, οὔτε ἐν χρόνῳ ὄν. — Οὐ γὰρ οὖν. — Ἄρ' οὖν ἔστι τὸ ἄτοπον τοῦτο, ἐν ᾧ τότ' ἂν εἴη, ὅτε μεταβάλλει; — Τὸ ποῖον δὴ; — Τὸ ἐξαίφνης. τὸ γὰρ ἐξαίφνης τοιόνδε τι ἔοικε σημαίνειν, ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἑκάτερον. οὐ γὰρ ἔκ γε τοῦ ἐστάναι ἐστῶτος ἔτι μεταβάλλει, οὐδ' ἐκ τῆς κινήσεως κινουμένης ἔτι μεταβάλλει· ἀλλὰ ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἄτοπός τις ἐγκάθεται μεταξὺ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὔσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τό τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἐστάναι καὶ τὸ ἐστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι. — Κινδυνεύει. — Καὶ τὸ ἐν δὴ, εἴπερ ἔστηκε τε καὶ κινεῖται, μεταβάλλοι ἂν ἐφ' ἑκάτερα—μόνως γὰρ ἂν οὕτως ἀμφοτέρω ποιοῖ—μεταβάλλον δ' ἐξαίφνης μεταβάλλει, καὶ ὅτε μεταβάλλει, ἐν οὐδενὶ χρόνῳ ἂν εἴη, οὐδὲ κινεῖται ἂν τότε, οὐδ' ἂν σταίη. — Οὐ γάρ.

In der Zeit liegen nur Ruhe und Bewegung. Wann passiert denn diese Veränderung aus der Ruhe zur Bewegung oder aus der Bewegung zur Ruhe? Sie kann in keiner Zeit



liegen, da die Zeit nur dann eine Zeit der Ruhe ist, wenn ein Etwas in Ruhe ist, und da die Zeit ebenso nur dann eine Zeit der Bewegung ist, wenn ein Etwas in Bewegung ist. Deshalb kann die Veränderung weder in der Zeit der Ruhe noch in der Zeit der Bewegung geschehen. Aber Platon sagte, dass es die „Sache“ der Veränderung (τὸ μεταβάλλειν, 156c8) geben müsse. Und jetzt bestimmt er, dass die Veränderung im „Augenblick“ liege (μεταβάλλον ἐξαίφνης μεταβάλλει).

Das, was Platon hier „Augenblick“ nennt, wurde von vielen Forschern unterschiedlich gedeutet. Strang zum Beispiel bestimmt diesen Augenblick als ‚a durationless instant‘ in fließender Zeit. Er interpretiert den Augenblick der Veränderung aus der Ruhe in die Bewegung, nämlich sowohl als einen Endpunkt der Ruhe als auch als einen Anfangspunkt der Bewegung. Nach dieser Interpretation liegen ein Teil der Ruhe und ein Teil der Bewegung zusammen im Augenblick.<sup>128</sup> Lesen wir jedoch genau, was Platon schreibt: so geht es im Augenblick über, und indem es übergeht, ist es in gar keiner Zeit und weder bewegt es sich alsdann noch ruht es.<sup>129</sup> Bei Platon bedeutet der Augenblick also nicht den letzten Punkt der Ruhe und auch nicht den ersten Punkt der Bewegung, sondern weder Ruhe noch Bewegung. Strangs Bestimmung des „Augenblicks“ scheint mir deshalb schwer nachvollziehbar.<sup>130</sup> Vielmehr ähnelt sie der Bestimmung des ‚Jetzt‘ der zweiten Hypothese, das beide Elemente zugleich enthält.<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> Colin Strang, „Plato and the Instant“ in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 48, 1974, S. 67-75; F. M. Cornford, Idem, S. 201-202.

<sup>129</sup> 156e5-7 μεταβάλλον δ' ἐξαίφνης μεταβάλλει, καὶ ὅτε μεταβάλλει, ἐν οὐδενὶ χρόνῳ ἂν εἴη, οὐδὲ κινοῖτ' ἂν τότε, οὐδ' ἂν σταίη.

<sup>130</sup> Vgl. B. Beierwaltes, Idem. S. 274; K. W. Mills, „Plato and the Instant“ in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 48, 1974, S. 87-88; David Bostock, „Plato on Change and Time in the Parmenides“ in: *Phronesis*, Vol. 23, 1978, S. 237; Nico Strobach, Idem. S. 21, 35-40; Spyridon Rangos, Idem. 547-548.

<sup>131</sup> 152d7-e3 „Auch jünger *ist* also dann das Eins als es selbst, wenn es älter werdend auf das Jetzt trifft. – Notwendig. – Das Jetzt aber wohnt dem Eins bei sein ganzes Sein hindurch. Denn es *ist* immer *jetzt*, wenn es ist. – Wie sollte es nicht? – Immer also *ist* sowohl als *wird* das Eins älter und jünger als es selbst. – So scheint es. (Καὶ νεώτερον ἄρα τότε αὐτοῦ ἐστὶ τὸ ἔν, ὅταν πρεσβύτερον γιγνόμενον ἐντύχη τῷ νῦν. — Ἀνάγκη. — Τό γε μὴν νῦν αἰὲ πάρεστι τῷ ἐνὶ διὰ παντὸς τοῦ εἶναι· ἔστι γὰρ αἰὲ νῦν ὅταν περ ᾗ. —

Entgegen dem punktuellen oder atomistischen zeitlichen Augenblicksbegriff Strangs versteht Bostock den Augenblick als etwas transzendentes, das aus der Zeit heraustritt, weil dieser Punkt unendlich weit zurückliegen könne, wenn der Augenblick als ein Punkt der fließenden Zeit verstanden werde.<sup>132</sup> Er bestimmt für die Begründung dieser Interpretation die Zeit der Ruhe und die Zeit der Bewegung in Hypothese 2a als ein etwas ebenso wie auch das ‚Jetzt‘ der zweiten Hypothese.<sup>133</sup> Bei ihm ist deshalb die ganze Zeit eine Art von Gesamtsumme von Jetztten. Aber diese Meinung verstößt gegen den Begriff der fließenden Zeit der ersten und zweiten Hypothese<sup>134</sup> und trägt eine Bürde der Beweisführung dadurch, dass Platon die Zeit atomistisch verstanden hat, wie der schwierige Ansatz von Strang.<sup>135</sup> Ferner müsste er auch nachweisen, wie das ‚Jetzt‘ der zweiten Hypothese, das zwei Elemente zugleich enthält<sup>136</sup>, mit der Zeit der Ruhe oder mit der Zeit der Bewegung in der Hypothese 2a, die als jeweils getrennte Zeiten bestimmt werden, identifiziert werden kann.

Platon erweist in der ersten und zweiten Hypothese ‚Zeit‘ als etwas unendlich Fließendes.<sup>137</sup> Und dieser ununterbrochene Strom bedeutet unendliche Bewegung oder unendliche Veränderung, weil ein in einem Zustand Ruhendes oder Bleibendes nicht als „γίγνεσθαι (wird)“<sup>138</sup> oder „τὸ προῖον (das Fortschreitende)“<sup>139</sup> bestimmt werden

---

Πῶς γὰρ οὐ; — Ἀεὶ ἄρα ἐστὶ τε καὶ γίγνεται πρεσβύτερον ἑαυτοῦ καὶ νεώτερον τὸ ἓν. — Ἔοικεν.)“.

<sup>132</sup> David Bostock, Idem. S. 237.

<sup>133</sup> David Bostock, Idem. S. 240.

<sup>134</sup> 141a5-142a1; 152a3-e3.

<sup>135</sup> Vgl. Spyridon Rangos, Idem. S. 549.

<sup>136</sup> 152d7-e3.

<sup>137</sup> 141a5-142a1; 152a3-e3.

<sup>138</sup> 141b7.

<sup>139</sup> 152c3.

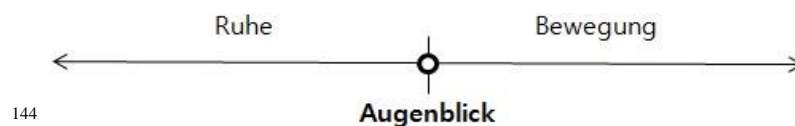
kann.<sup>140</sup> Diese unendliche Bewegung oder unendliche Veränderung impliziert wiederum, dass ein Zustand in einen anderen Zustand wechselt und deshalb nicht lediglich ein Zustand, sondern auch ein anderer angenommen werden muss, damit die Zeit unendlich fließen kann.<sup>141</sup> Und wenn ein Zustand sich auf diese Weise von einem anderen Zustand unterscheidet, wird auch ein Ort oder ein etwas „dazwischen (μεταξύ)“<sup>142</sup> untersucht, in dem beiden voneinander getrennt sind, obwohl er nicht in der Zeit sein kann – dies nennt Platon den Augenblick (τὸ ἐξαιφνης)<sup>143</sup>. Nach Platon ist aber „der Augenblick (τὸ ἐξαιφνης)“ „ein unfassbares Wesen oder ein Wesen, welches keinen Ort hat (φύσις ἄτοπός)“, da er sich auf Dinge bezieht, die in der Zeit liegen, aber er selbst in keiner Zeit liegt. Der Augenblick soll nämlich bezüglich der Veränderung aus der Ruhe zur Bewegung zwischen der Ruhe und der Bewegung liegen, obgleich er nur unzeitlich begriffen werden kann.<sup>144</sup> Letztendlich geschieht die Veränderung im Augenblick, obgleich es in diesem Augenblick nichts geben kann. Wie soll man dieses unfassbare Wesen (φύσις ἄτοπός) verstehen? Beierwaltes behauptet, dass der Augenblick ein Grund der Zeit sei, aber keine transzendente Deutung zuließe.<sup>145</sup> Bostock dagegen versteht ihn als etwas transzendentes, aber die Begründung dafür sei

<sup>140</sup> Vgl. Platon *Parmenides*, Übersetzt und herausgegeben von Hans Günter Zekl, Hamburg, 1972, S. 144. Anm. 96; S. 157. Anm. 189.

<sup>141</sup> Vgl. W. Beierwaltes, Idem. S. 274.

<sup>142</sup> 156d7.

<sup>143</sup> Eine wörtliche Übersetzung von τὸ ἐξαιφνης ist „das Plötzlich“ wie Zekl übersetzt. Aber ich folge der Übersetzung von Schleiermacher, um dieses Argument der Hypothese 2a im Sinne des konventionellen Sprachgebrauchs zu verstehen.



<sup>145</sup> Beierwaltes erklärt ausführlich, in welchem Sinn der Augenblick weder ein Zeitliches noch Jetzt sondern ihr Grund ist. Aber er fasst diesen Grund nicht als transzendentes Überzeitliches Prinzip auf, wie etwa Bostock oder Rangos, sondern als immanentes Prinzip, das in der Zeit wirkt. Seine immanente Deutung bleibt dabei unscharf. Vgl. W. Beierwaltes, Idem. S. 274.

nicht vollständig.<sup>146</sup> Wir wollen den Ausführungen Platons weiter folgen, um das, was den Augenblick ausmacht, genauer zu erfassen.

### 3.4. Augenblick in der Hypothese 2a und Eins in der ersten Hypothese

„Verhält es sich nun etwa ebenso auch mit den andern Übergängen, wenn es aus dem Sein in das Vergehen übergeht oder aus dem Nichtsein in das Werden, daß es alsdann jedesmal auf gewisse Weise zwischen einer Bewegung und einer Ruhe ist und alsdann weder ist noch nicht ist, weder wird noch vergeht? – So scheint es ja. – Auf eben die Weise also auch, wenn es aus dem Eins in Vieles übergeht, oder aus Vielem in Eins, ist es weder Eins noch Vieles, wird weder gesondert noch vermischt. Und aus dem Ähnlichen ins Unähnliche, aus dem Unähnlichen ins Ähnliche gehend, ist es weder ähnlich noch unähnlich, weder ein Verähnlichendes noch ein Verunähnlichendes; und aus dem Kleinen ins Große und ins Gleiche und ins Entgegengesetzte übergehend ist es weder klein noch groß, noch gleich, noch wachsend, noch abnehmend, noch angleichend. – So scheint es. – Alle diese Beschaffenheiten also kommen dem Eins zu, wenn es ist. – Gewiß.“ (156e7-157b5)

Ἄρ' οὖν οὕτω καὶ πρὸς τὰς ἄλλας μεταβολὰς ἔχει, ὅταν ἐκ τοῦ εἶναι εἰς τὸ ἀπόλλυσθαι μεταβάλλῃ ἢ ἐκ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ γίνεσθαι, μεταξύ τινων τότε γίγνεται κινήσεών τε καὶ στάσεων, καὶ οὔτε ἔστι τότε οὔτε οὐκ ἔστι, οὔτε γίγνεται οὔτε ἀπόλλυται; — Ἔοικε γοῦν. — Κατὰ δὴ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ἐξ ἑνὸς ἐπὶ πολλὰ ἰὸν καὶ ἐκ πολλῶν ἐφ' ἑν οὔτε ἓν ἐστὶν οὔτε πολλά, οὔτε διακρίνεται οὔτε συγκρίνεται. καὶ ἐξ ὁμοίου ἐπὶ ἀνόμοιον καὶ ἐξ ἀνομοίου ἐπὶ ὅμοιον ἰὸν οὔτε ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον, οὔτε ὁμοιούμενον οὔτε ἀνομοιούμενον· καὶ ἐκ μικροῦ ἐπὶ μέγα καὶ ἐπὶ ἴσον καὶ εἰς τὰ ἐναντία ἰὸν οὔτε μικρὸν οὔτε μέγα οὔτε ἴσον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον οὔτε ἰσούμενον εἴη ἄν. — Οὐκ ἔοικε. — Ταῦτα δὴ τὰ παθήματα πάντ' ἂν πάσχοι τὸ ἓν, εἰ ἔστιν. — Πῶς δ' οὔ;

---

<sup>146</sup> David Bostock, Idem. S. 237.

Dieses Dazwischentreten des Augenblicks wird auf alle Veränderungen angewandt. Zwischen dem werdenden und dem vergehenden fungiert der Augenblick als Ursache der Veränderung vom Werden zum Vergehen. Und der Augenblick ist weder das werdende noch das vergehende. Auf diese Weise kann das Eins aus dem Eins in Vieles, aus dem Ähnlichen ins Unähnliche und aus dem Kleinen ins Große übergehen. Aus dieser Erklärung Platons in der Hypothese 2a können wir festhalten, dass das seiende Eins in der zweiten Hypothese, das wir schon erläutert haben<sup>147</sup>, gerade wegen des Dazwischentreten des Augenblicks in Vieles übergehen kann. Der Grund dafür, dass Eins Vieles wird, ist nämlich der Augenblick. Und wir haben schon ermittelt in der zweiten Hypothese einen anderen Grund dafür, dass das Eins ins Vieles überging: das Eins, welches durch ‚dianoia‘ vom Sein abgetrennt ist, und welches nicht Vieles ist.<sup>148</sup> Nun können wir die Frage stellen, in welchem Zusammenhang das Eins der ersten Hypothese, welches nicht Vieles, d.h. Eins selbst ist, und der Augenblick der Hypothese 2a stehen, da beide als Grund des Übergangs aus Eins ins Vieles fungieren.<sup>149</sup> Das Eins der ersten Hypothese wurde folgendermaßen bestimmt: nicht Vieles, in keiner Zeit, nicht existierend und nicht Eins. Und auch das Eins in der Hypothese 2a, welches den Augenblick erfährt, wurde, wenn es im Augenblick erfasst ist, als weder Eins noch Vieles noch zeitlich und weder seiend noch nichtseiend, weder werdend noch vergehend usw. bestimmt. Das Eins kann nur dann Eins oder Vieles werden, wenn das Eins den Augenblick als Grund der Veränderung aus dem Eins ins Vieles erfährt – insofern er

---

<sup>147</sup> Die Ursache der Veränderung vom Eins zum Vielen in der zweiten Hypothese war das Eins selbst (das Eins in der ersten Hypothese), das Sein selbst und die Funktion der *Dianoia*. Nun nachtragen wir in der Ursache noch eins: „Augenblick“. Vgl. 142b5-7; 143a4-5; 142d9-143a3; 143a4-9; 143b1-144c2; Kapitel II. 2.7 und 2.8.

<sup>148</sup> Wir erinnern uns, dass das Eins, das diese zwei Charaktere hat, das Eins der ersten Hypothese ist. Vgl. 137c4-5 ; 137c9-d3 ; 138a7-b6 ; 143a4-9.

<sup>149</sup> Cornford beruft sich auf die *Physik* des Aristoteles, um den Augenblick des *Parmenides* zu erklären. Der Vergleich des Begriffs von ‚Now‘ oder ‚Punkt‘ mit dem ‚Augenblick‘ scheint mir zutreffend zu sein. Aber man könnte den Begriff Platons nicht durch den Begriff des Aristoteles bestimmen, obgleich das Umgekehrte möglich ist. Miller versteht dagegen den Augenblick als Platons Erklärung der Beziehung zwischen Idee und Dingen. Vgl. F. M. Cornford, Idem. S. 201-202; M. H. Miller, *Plato's Parmenides, The Conversion of the Soul*, Princeton, 1986, S. 117-121.

Grund der Veränderung ist, kann also der Augenblick als Analogon zum Einen der ersten Hypothese verstanden werden. Platon erwähnt an vielen Stellen seiner Dialoge, dass die Idee als Grund alles veränderlichen Seienden vorausgesetzt muss.<sup>150</sup> Wir haben schon nachvollzogen, dass das Eins der ersten Hypothese und der Augenblick der Hypothese 2a als Grund aller Veränderungen von Platon entwickelt wurden. Nun müssen wir fragen, in welchem Zusammenhang das Eins selbst und der Augenblick der ersten Hypothese sowie der Hypothese 2a zur platonischen Idee stehen.

### 3.5. Augenblick und Erfassung der Idee

Cornford kritisiert Wahl und Speiser, indem er sagt, dass sie ‚the sudden vision of the Beautiful‘ und ‚the doctrine of Anamnesis‘ verwendet hätten, um ‚τὸ ἐξαίφνης‘ in der Hypothese 2a zu erklären.<sup>151</sup> Sicherlich ist es schwierig, den Augenblick so ohne weiteres mit der Anamnesis-Lehre des *Menon* zu verknüpft. Aber das plötzliche Erblicken eines Schönen (*Symposion*, 210e) ist durchaus eine nähere Betrachtung wert, da dem Begriff ‚ἐξαίφνης‘ im Kontext des *Symposion* von Platon eine entscheidende Bedeutung beigemessen wird. Auch Cornford kritisiert beide Forscher mit Verweis auf das *Symposion* (210e) und *den Siebten Brief* (341d) als die einzigen Stellen, in denen Platon ‚ἐξαίφνης‘ in normaler Wortbedeutung verwendet<sup>152</sup>, diskutiert das Problem jedoch nicht weiter. Stattdessen wird die Diskussion im Jahr 2014 von Rangos wieder aufgegriffen. Wir wollen zuerst die Stelle im *Symposion*, an der ‚ἐξαίφνης‘ auftritt, näher betrachten.

„Wer nämlich bis hierher in der Liebe erzogen ist, das mancherlei Schöne in solcher Ordnung und richtig schauend, der wird, indem er nun der Vollendung in der Liebeskunst entgegengeht, **plötzlich ein von Natur wunderbar Schönes erblicken**, nämlich jenes selbst, o Sokrates, um deswillen er alle bisherigen Anstrengungen gemacht hat, welches zuerst

---

<sup>150</sup> Platon, *Phaidon* 74a9-b1, 74b7-c6, 78c1-d9, 100c-e; *Politeia* 510b; *Symposion* 210e1-211b5.

<sup>151</sup> F. M. Cornford, Idem. S. 203.

<sup>152</sup> „The only link appears to be the use of the word ἐξαίφνης in its normal sense of ‘suddenly’ at *Symp.* 210E, and *Ep.* vii, 341D.“, F. M. Cornford, Idem. S. 203.

immer ist und weder entsteht noch vergeht, weder wächst noch schwindet, ... . Noch auch wird ihm dieses Schöne unter einer Gestalt erscheinen, wie ein Gesicht oder Hände oder sonst etwas, was der Leib an sich hat, noch wie eine Rede oder eine Erkenntnis, noch irgendwo an einem andern seiend, weder an einem einzelnen Lebenden, noch an der Erde, noch am Himmel; sondern an und für und in sich selbst ewig überall dasselbe seiend, alles andere Schöne aber an jenem auf irgendeine solche Weise Anteil habend, daß, wenn auch das andere entsteht und vergeht, jenes doch nie irgendeinen Gewinn oder Schaden davon hat, noch ihm sonst etwas begegnet. (ὅς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικά παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν **ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν**, τοῦτο ἐκεῖνο, ὃ Σώκρατες, οὗ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ... . οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὄν ἐν ἐτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζῳῷ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλεόν μήτε ἔλαττον γίνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.)“<sup>153</sup>

Rangos erklärt ‚ἐξαίφνης‘ in diesem Kontext wie folgt: “The word ἐξαίφνης is used to describe the sudden conversion of the soul from an order of reality to another, its passage from the immanence of perceptible bodies, ethical activities, artistic productions, and scientific truths to the transcendence of Platonic Forms. ... Although the objects of perception are essentially different as the soul proceeds from bodies to souls to achievements to sciences, its upward movement is supposed to follow a continuous, though tortuous, line of ascent. But continuity is then broken and the soul is ‘all of a sudden’ illuminated in the presence of the Form. Though occurring *in* time the event effects a *rupture* from temporality as ordinarily perceived: it opens up a vision of

<sup>153</sup> Platon, *Symposion*, 210e2-211b5; Übersetzt von Schleiermacher.

eternity.”<sup>154</sup>

Wir können diese Stelle auf folgende Weise verstehen: 1. „Ein von Natur wunderbar Schönes“ bedeutet die Idee des Schönen. 2. Platon vergleicht hier die sich verändernden Dinge mit der sich nicht verändernden Idee. 3. Die unveränderliche Idee ist der Grund der veränderbaren Dinge. 4. Man kann diese Idee plötzlich (ἐξαίφνης) erblicken.

Wie wird ‚ἐξαίφνης‘ in diesem Kontext verwendet? Man kann ‚ἐξαίφνης‘ als den Augenblick, in dem unsere Seele an einer Idee als Grund der veränderbaren Dinge teilnimmt, verstehen. Aber man weiß noch nicht, was die Idee ist, da Platon lediglich sagt, man könne die Idee nur ‚ἐξαίφνης‘ (plötzlich oder im Augenblick) erfassen. Trotzdem sagt er zugleich, dass sie weder gegenständlich noch irgendwo existiere, obwohl sie existiere. Was ist die Idee, die Platon hier beschreibt? Wir können aus diesem Kontext heraus keine Erklärung der Sache gewinnen, da diese Stelle nicht erklärt, ‚was‘ die Idee ist, sondern bloß ‚wie‘ man die Idee erfassen kann.<sup>155</sup>

Ein anderer Dialog, in dem Platon auf die Frage, wie man eine Idee wissen oder erfassen kann, mit dem Begriff ‚ἐξαίφνης‘ antwortet, ist *der siebte Brief*.

“Es ist überhaupt nicht möglich – zumindest meiner Meinung nach – daß diese von der Sache irgendetwas verstehen. Auf keinen Fall gibt es darüber von mir eine Schrift und es wird auch niemals eine geben; **denn es ist keineswegs so mitteilbar wie andere Erkenntnisse**, sondern auf Grund eines langen belehrenden Zusammenseins, das sich von allen Seiten mit der Sache selbst beschäftigt, und des Zusammenlebens **entsteht es plötzlich** – wie ein von einem springenden Funken entzündetes Licht – **in der Seele** und nährt sich nunmehr selbst. (οὐκ οὐν ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· **ῥῆτὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὥς ἄλλα μαθήματα**, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας **γιγνομένης** περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν **ἐξαίφνης**, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ

---

<sup>154</sup> S. Rangos, Idem. S. 539.

<sup>155</sup> Vgl. Ludwig C. H. Chen, „Knowledge of Beauty in Plato’s Symposium“, in: *The Classical Quarterly*, Vol. 33, 1983, S. 66-74, bes. S. 72.



ψυχῇ γεγόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.)”<sup>156</sup>

Rangos sagt: “The author, whether Plato himself or some close acquaintance who knew his thoughts well<sup>157</sup>, uses the word ἐξαίφνης in order to indicate the unforeseeable time when the four levels of knowledge (i.e., name; definition; image or specimen; and finally true belief, science and understanding)<sup>158</sup> merge into one, thus generating a sudden illumination in the cognizing soul. ... Once kindled this internal light is said to be self-nourishing and self-sustaining (αὐτὸ ἑαυτὸ τρέφει). The knowledge thereby

---

<sup>156</sup> Platon, *der siebte Brief*, 341c4-d2; Übersetzt von Rainer Knab.

<sup>157</sup> Zum Streit über die Echtheit des Siebten Briefs: Glenn R. Morrow, „The Theory of Knowledge in Plato’s Seventh Epistle“, in: *The Philosophical Review*, Vol. 38, 1929, S. 326-349; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV, 1975, S. 48-52; G. Müller, *Platonische Studien*, Heidelberg, 1986, S. 146-171.

<sup>158</sup> Vgl. Platon, *Siebter Brief*, 342a7-d1: „Jedes von dem, was da ist, umfaßt dreierlei, wodurch seine Kenntnis erlangt werden muß. Das vierte aber ist diese selbst, als fünftes muß man das annehmen, was da erkennbar und wahrhaft ist; das eine von diesen ist der Name, das zweite der Begriff, das dritte das Abbild, das vierte die Erkenntnis. ... Wir bezeichnen etwas als Kreis, was den eben von uns angegeben Namen führt; sein in Worten und Redeweisen ausgedrückter Begriff ist das zweite. Wo nämlich das Umgrenzende allerwärts von der Mitte gleichweit absteht, das dürfte der Begriff von dem sein, was den Namen des Runden, des Umringenden und des Kreises führt. Das dritte ist, was da hingemalt und wieder ausgelöscht, abgerundet und dieser Eigenschaft wieder beraubt wird; von diesem allen widerfährt dem Kreise an sich, um den sich unsere ganze Rede dreht, als einem davon Verschiedenen, nichts. Das vierte ist die Kenntnis, die Einsicht und die richtige Meinung in diesen Dingen. Ferner muß man das Ganze als ein Einheitliches ansehen, welches nicht in Lauten und körperlicher Gestaltung, sondern in den Seelen seinen Sitz hat, woraus hervorgeht, daß es etwas von der Natur des Kreises an sich und den vorher erwähnten dreien Verschiedenes ist. (Ἔστιν τῶν ὄντων ἐκάστω, δι' ὃν τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι, τρία, τέταρτον δ' αὐτή—πέμπτον δ' αὐτὸ τιθέναι δεῖ ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν—ἐν μὲν ὄνομα, δεύτερον δὲ λόγος, τὸ δὲ τρίτον εἰδωλόν, τέταρτον δὲ ἐπιστήμη. ... κύκλος ἐστὶν τι λεγόμενον, ὃ τοῦτ' αὐτὸ ἐστὶν ὄνομα ὃ νῦν ἐφθέγγεθα. λόγος δ' αὐτοῦ τὸ δεύτερον, ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων συγκείμενος· τὸ γὰρ ἐκ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὸ μέσον ἴσον ἀπέχον πάντη, λόγος ἂν εἴη ἐκείνου ὃπερ στρογγύλον καὶ περιφερὲς ὄνομα καὶ κύκλος. τρίτον δὲ τὸ ζωγραφούμενόν τε καὶ ἐξαλειφόμενον καὶ τορνευόμενον καὶ ἀπολλύμενον· ὃν αὐτὸς ὁ κύκλος, ὃν περὶ πάντ' ἐστὶν ταῦτα, οὐδὲν πάσχει, τούτων ὡς ἕτερον ὄν. τέταρτον δὲ ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθείας τε δόξα περὶ ταῦτ' ἐστὶν· ὡς δὲ ἐν τούτῳ αὖ πᾶν θετέον, οὐκ ἐν φωναῖς οὐδ' ἐν σωματικῶν σχήμασιν ἀλλ' ἐν ψυχαῖς ἐνόν, ὃ δὴλον ἕτερόν τε ὄν αὐτοῦ τοῦ κύκλου τῆς φύσεως τῶν τε ἔμπροσθεν λεχθέντων τριῶν.) Übersetzt von Friedrich Müller.

acquired is characterized as utterly ineffable (ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς), probably in the sense that its content, as well as the experience of perceiving it, cannot be adequately described in non-metaphorical terms. ... There is no doubt that the author of the letter expected the reader to understand the event described in so many words as an encounter with a Platonic Form.”<sup>159</sup>

Ein etwas, das plötzlich (ἐξαίφνης) in der Seele entsteht und nicht ausgesagt werden kann (ῥητὸν οὐδαμῶς), ist in diesem Kontext eine Idee.<sup>160</sup> Natürlich ist ῥητὸν οὐδαμῶς an dieser Stelle nicht als Unmöglichkeit der Erkenntnis der Idee, sondern als eine Schwierigkeit zu verstehen, die Idee zu erfassen, denn Platon setzt in 342e<sup>161</sup> und 344b<sup>162</sup> voraus, dass man durch ernsthafte Bemühung eine Idee durchaus erfassen kann.<sup>163</sup> Auch Ross interpretiert diese Stelle so, dass Platon durch diese Erklärung eine Schwierigkeit beim Erfassen der Idee ausdrücke.<sup>164</sup> Ferner erklärt Wieland die Ursache für diese Schwierigkeit auf folgende Weise: “Nur diese Hilfsmittel<sup>165</sup> lassen sich gegenständlich fassen und mitteilen, nicht aber die Erkenntnis selbst. ... [dass] die

---

<sup>159</sup> S. Rangos, Idem. S. 540-541.

<sup>160</sup> Vgl. „For everything that exists, he (Platon) says, there are three things by way of which knowledge of it is to be approached – a name, a definition, an image. Fourthly there is knowledge about it, and fifthly there is the object itself, that which knowable and truly real – in other words, the Idea.“, Sir David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951, S. 139.

<sup>161</sup> „wer nicht von den Gegenständen irgendwie jenes Vielfache erfaßt, einer vollständigen Kenntnis des fünften teilhaftig werden.“ Übersetzt von Friedrich Müller.

<sup>162</sup> “Denn sowohl das haben sie zu erlernen, als auch durch allseitige Übung und mit großem Zeitaufwand, wie ich anfangs sagte, das Täuschende und das Wahrhafte des gesamten Seins. Indem nun das Einzelne, Namen, Begriffe, Anschauungen und Wahrnehmungen untereinander verglichen und in guter Absicht durch aller Mißgunst entbehrende Fragen und Antworten geprüft wird, so flammt über jedes Einsicht auf und Denken, wenn man sich anstrengt, wie es nur menschlichen Kräften möglich ist.“ Übersetzt von F. Müller.

<sup>163</sup> Vgl. Rainer Knab, *Platons Siebter Brief*, Zürich und New York, 2006, S. 263.

<sup>164</sup> Sir D. Ross, Idem. S. 141 „The passage (of the seventh letter) indicates, more clearly perhaps than any other in Plato, his sense of the difficulties which attend the search for knowledge of the Ideas.“

<sup>165</sup> Das heißt: Name, Begriff, Abbild und Erkenntnis. Vgl. Platon, *Siebter Brief*, 342a.

menschliche Rede und das, was von ihr aufgeschrieben werden kann, immer nur ein unselbstständiges Funktionsmoment ist.”<sup>166</sup> Nun können wir durch diese Stelle im *Siebten Brief* feststellen, dass man eine Idee *plötzlich oder im Augenblick* (ἐξαίφνης) ergreifen kann, aber nicht gegenständlich erklären oder vorlegen kann, was die ergriffene Idee ist.<sup>167</sup>

Wir wollen nun zum τὸ ἐξαίφνης in unserem Text zurückkehren. Die Existenz des Augenblicks kann in der Hypothese 2a nicht verneint werden, insofern die verschiedenen Veränderungen angenommen werden können. Platon sagt aber über den Augenblick (τὸ ἐξαίφνης) nur, dass er der Grund aller Veränderungen oder ein unfassbares Wesen, jedoch kein Etwas sei. Man kann deshalb nicht wissen, was der Augenblick gegenständlich ist oder was der Inhalt des Augenblicks ist. Auch das Eins aus der ersten Hypothese wurde in der zweiten Hypothese als der Grund der Veränderung aus dem seienden Einen in das Viele vorgeführt. Das heißt, der Augenblick (plötzlich) im *Siebten Brief* oder in der Hypothese 2a und das Eins in der ersten Hypothese sind beide der Grund der Veränderung aus dem seienden Einen in Vieles. Mit anderen Worten: Das Eins in der ersten Hypothese ist das Eins selbst, d.h. eine Idee, da der Augenblick im *Siebten Brief* die Idee als den Grund der Veränderung anzeigt, wie wir oben gesehen haben. Aber dieses Eins wurde jedes Mal verneint, wenn man es an sich selbst oder für sich selbst zu ergreifen versucht. Das widersprüchliche Ergebnis der ersten Hypothese zeigt gerade diese Aporie. Nun können wir den Zusammenhang zwischen dem Eins in der ersten Hypothese, dem Augenblick in der Hypothese 2a und der Idee feststellen: Sie müssen als Grund der Veränderung, außerhalb der Zeit und der Existenz existieren aber es ist nicht einfach zu beantworten, was sie sind. Und man gerät in einen Widerspruch aufgrund der Schwäche der menschlichen Sprache oder der Grenze unserer Erkenntnis<sup>168</sup> oder der Transzendenz

---

<sup>166</sup> Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, 1999, S. 37.

<sup>167</sup> In der Tat legt Platon seine Idee nirgendwo in seinen Dialogen gegenständlich vor. Vgl. P. Shorey, *The Unity of Plato's Thought*, Chicago, 1903, S. 28. „Except in purely mythical passages, Plato does not attempt to describe the ideas any more than Kant describes the Ding-an-sich or Spencer the unknowable. He does not tell us what they are, but that they are.“.

<sup>168</sup> Platon beschreibt über Grenze unserer Erkenntnis in *Theaitetos* und über Unvollkommenheit der

der Idee, wenn man sie gegenständlich zu erfassen versucht.

#### 4. Hypothese 3 und 4

Bislang hat Platon sich mit der Frage, was das Eins ist, nur unter der Voraussetzung „wenn Eins ist“ beschäftigt. Nun untersucht er „die Anderen als das Eins (τὰ ἄλλα τοῦ ἐνός)“. Die Gründe, warum er zuerst das Eins, und nachher anderes als das Eins erforscht, werden in unserem Text nicht vorgelegt. Wir erinnern uns an die Erklärungen des Parmenides über die Forschungsmethode im ersten Teil des Dialogs. Parmenides sagt: „wenn Vieles ist, was muß sich dann ergeben für das Viele selbst an sich und in Beziehung auf das Eins, und auch für das Eins an sich und in Beziehung auf das Viele; und ebenso mußt du dann auch untersuchen, wenn Vieles nicht ist, was sich dann ergeben muß für das Eins sowohl als für das Viele jedes an sich und in Beziehung auf einander. Ebenso wenn du voraussetzt, wenn es Ähnlichkeit gibt oder wenn es sie nicht gibt, ist zu sehen, was aus jeder von beiden Voraussetzungen folgt, sowohl für das Vorausgesetzte selbst als für das Andere insgesamt, an sich und in Beziehung auf einander. Auch von dem Unähnlichen gilt dasselbe und von der Bewegung und Ruhe, von dem Entstehen und Vergehen, ja von dem Sein selbst und dem Nichtsein.“<sup>169</sup> Deshalb können wir die dritte Hypothese und die vierte Hypothese auf folgende Weise bestimmen: Was folgt, wenn es Eins gibt, aus dieser Voraussetzung, für das Andere als das Eins an sich (Hypothese 4) und in Beziehung auf einander (Hypothese 3).<sup>170</sup>

---

menschlichen Rede in *Kratylos*. Vgl. Platon, *Theaitetos*, 205c-207a, 209d-210a; *Kratylos*, 437e-439b.

<sup>169</sup> 136a5-b6 „εἰ πολλά ἐστι, τί χρὴ συμβαίνειν καὶ αὐτοῖς τοῖς πολλοῖς πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς τὸ ἐν καὶ τῷ ἐνὶ πρὸς τε αὐτὸ καὶ πρὸς τὰ πολλά· καὶ αὖ εἰ μὴ ἐστι πολλά, πάλιν σκοπεῖν τί συμβήσεται καὶ τῷ ἐνὶ καὶ τοῖς πολλοῖς καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα· καὶ αὖθις αὖ ἐὰν ὑποθῇ εἰ ἔστιν ὁμοιότης ἢ εἰ μὴ ἔστιν, τί ἐφ' ἑκατέρας τῆς ὑποθέσεως συμβήσεται καὶ αὐτοῖς τοῖς ὑποτεθεῖσιν καὶ τοῖς ἄλλοις καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα. καὶ περὶ ἀνομοίου ὁ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ κινήσεως καὶ περὶ στάσεως καὶ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι“.

<sup>170</sup> Vgl. A. E. Taylor, *Plato, The Man and his Work*, London, 1952, S. 361; G. Calogero, *Studien über den Eleatismus*, der italienischen Ausgabe, 1932, der deutschen Übersetzung, Darmstadt, 1970, S. 245; Über die umgekehrte Ordnung der Folschung: C. C. Meinwald, *Plato's Parmenides*, Oxford, 1991, S. 132.

Natürlich kann die Frage auch umstritten sein, was die Anderen als das Eins bedeutet. Rudolf –Peter Hägler beginnt seine Untersuchung der dritten und vierten Hypothese damit, dass er die Möglichkeiten der Interpretation der Anderen als das Eins vorstellt.<sup>171</sup> Wir versuchen ebenfalls durch die dritte und vierte Hypothese herauszufinden, warum Platon das Eins und die Anderen als das Eins erforscht und was das Eins und die Anderen als das Eins am Ende bedeutet, damit wir den zweiten Teil des *Parmenides* richtig verstehen können. Wir wollen uns nun unserem Text zuwenden.

#### 4.1. Zwei verschiedene „Andere als Eins“

##### Dritte Hypothese

Also, wenn sie andere als das Eins sind, so ist das Eins nicht die Anderen, sonst wären sie nicht andere als das Eins. – Richtig. – Ebenso wenig aber sind die Anderen des Eins gänzlich beraubt, sondern sie haben es in gewisser Weise an sich. – Wie denn? – **Weil die Anderen als das Eins doch aus Teilen bestehend andere sind. Denn wenn sie nicht Teile hätten, so wären sie ganz und gar Eins.** – Richtig. (157b8-c4)

Οὐκοῦν ἐπεὶ περ ἄλλα τοῦ ἐνός ἐστιν, οὔτε τὸ ἔν ἐστι τᾶλλα· οὐ γὰρ ἂν ἄλλα τοῦ ἐνός ἦν. — Ὅρθως. — Οὐδὲ μὴν στέρεται γε παντάπασιν τοῦ ἐνός τᾶλλα, ἀλλὰ μετέχει πη. — Πῇ δὴ; — **Ὅτι πού τὰ ἄλλα τοῦ ἐνός μόρια ἔχοντα ἄλλα ἐστίν· εἰ γὰρ μόρια μὴ ἔχοι, παντελῶς ἂν ἐν εἴη.**<sup>172</sup> — Ὅρθως.

<sup>171</sup> “(a) alles, was verschieden von Eins (der Idee der Einheit) ist (Ryle schreibt dafür ‚das Feld‘) (b) der Bereich sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände in Gegensatz zur Klasse der Ideen (Dies wäre die Zellersche Lösung: Da Zeller annimmt, ‚ἐν‘ stehe für alle Ideen, müßte ‚τᾶλλα τοῦ ἐνός‘ die Erscheinungswelt meinen) (c) alle Ideen außer der Idee der Einheit (d) die Idee der Andersheit (dies ist am unwahrscheinlichsten, denn ‚Andersheit‘ ist kein Komplement zum ‚ἐν‘)“ R.-P. Hägler, *Platons Parmenides*, Berlin und New York, 1983, S. 185.

<sup>172</sup> Andere Übersetzungen sind deutlicher als die von Schleiermacher: „Nun, indem die Anderen gegenüber dem Eins, dadurch daß sie *Teile* haben, Andere sind; wenn sie ja keine Teile hätten, wären sie eben durch und durch Eins.“: H. G. Zekl; „Weil doch die anderen als das Eine, indem sie Teile haben, andere sind, denn wenn sie keine Teile hätten, wären sie doch völlig eins.“: E. Martens.

## Vierte Hypothese

Gehen wir also noch einmal von Anfang an durch: Wenn *Eins* ist, was muß den Anderen als das Eins zukommen? – Das wollen wir durchgehen. – **Ist nun nicht das Eins ganz abgesondert von den Anderen, und abgesondert auch die Anderen von dem Eins-Sein?** – Wieso doch? – Weil außer ihnen nicht noch Verschiedenes ist, was ein anderes wäre als das Eins und zugleich auch ein anderes als die Anderen. Denn alles ist ausgesprochen, wenn man sagt Eins und die Anderen. – Alles freilich. ... – **Auf keine Weise also können die Anderen das Eins an sich haben, da sie weder als Teil noch ganz es an sich haben können.** – Es scheint nicht. (159b4-c2 ; 159d1-3)

Λέγωμεν δὴ ἐξ ἀρχῆς ἓν εἰ ἔστι, τί χρή τὰ ἄλλα τοῦ ἐνὸς πεπονθέναι. — Λέγωμεν γάρ. — Ἄρ' οὖν οὐ χωρὶς μὲν τὸ ἐν τῶν ἄλλων, χωρὶς δὲ τὰ ἄλλα τοῦ ἐνὸς εἶναι; — Τί δὴ; — Ὅτι που οὐκ ἔστι παρὰ ταῦτα ἕτερον, ὃ ἄλλο μὲν ἐστι τοῦ ἐνός, ἄλλο δὲ τῶν ἄλλων· πάντα γὰρ εἴρηται, ὅταν ῥηθῇ τό τε ἓν καὶ τὰ ἄλλα. — Πάντα γάρ. ... — Οὐδενὶ ἄρα τρόπῳ μετέχου ἂν τὰ ἄλλα τοῦ ἐνός, μήτε κατὰ μόνιον τι αὐτοῦ μήτε κατὰ ὅλον μετέχοντα. — Οὐκ ἔοικεν.

Wie oben ersichtlich ist, definiert Platon von Beginn an die Anderen als das Eins auf verschiedene Weise. Die Anderen als das Eins in der dritten Hypothese müssen Teile haben, da sie sich von dem Eins, das keine Teile hat, unterscheiden. Die Anderen als das Eins in der vierten Hypothese können dagegen keine Teile haben, da sie von dem Eins ganz abgesondert sind. Die Anderen als das Eins der dritten Hypothese wurden deshalb durch den Vergleich mit dem Eins oder durch eine Beziehung mit dem Eins bestimmt,<sup>173</sup> aber die Anderen als das Eins der vierten Hypothese wurden nicht durch die Beziehung zu den beiden, sondern durch Beziehungslosigkeit<sup>174</sup> begriffen. Und von diesen

---

<sup>173</sup> “Weil die Anderen als das Eins doch aus Teilen bestehend andere sind. Denn wenn sie nicht Teile hätten, so wären sie ganz und gar Eins. – Richtig. (Ὅτι που τὰ ἄλλα τοῦ ἐνός μόρια ἔχοντα ἄλλα ἐστίν· εἰ γὰρ μόρια μὴ ἔχοι, παντελῶς ἂν ἓν εἴη. — Ὅρθῶς.)“: 157c3-4; Vgl. M. H. Miller, *Plato's Parmenides, The Conversion of the Soul*, Princeton, 1986, S. 124.

<sup>174</sup> “Ist nun nicht das Eins ganz abgesondert von den Anderen, und abgesondert auch die Anderen von

unterschiedlichen Ausgangspunkten her kommen die beiden Hypothesen zu folgenden Ergebnissen.

### Ergebnis der dritten Hypothese

Auf diese Art also sind die Anderen selbst mit sich selbst und untereinander ähnlich und unähnlich. – Das sind sie. – Also auch, daß sie einerlei sind und voneinander verschieden, bewegt und ruhend, und daß alle diese entgegengesetzten Beschaffenheiten den Anderen als das Eins zukommen, wird uns nicht mehr schwer sein zu finden, nachdem wir schon gesehen haben, daß ihm diese zukommen. – Richtig gesprochen. (159a5-b1)

Οὕτω δὴ τὰ ἄλλα αὐτὰ τε αὐτοῖς καὶ ἀλλήλοις ὅμοιά τε καὶ ἀνόμοια ἂν εἴη.  
— Οὕτως. — Καὶ ταῦτα δὴ καὶ ἕτερα ἀλλήλων, καὶ κινούμενα καὶ ἐστῶτα,  
καὶ **πάντα τὰ ἐναντία πάθη** οὐκέτι χαλεπῶς εὐρήσομεν πεπονθότα τᾶλλα  
τοῦ ἐνός, ἐπεὶ περ καὶ ταῦτα ἐφάνη πεπονθότα. — Ὅρθῶς λέγεις.

### Ergebnis der vierten Hypothese

Ebenso sind sie weder einerlei noch verschieden, weder bewegt noch ruhend, weder werdend noch untergehend, weder größer noch kleiner noch gleich, noch kommt ihnen sonst etwas dergleichen zu. (160a4-6)

Οὐδ' ἄρα τὰ αὐτὰ οὐδ' ἕτερα, οὐδὲ κινούμενα οὐδὲ ἐστῶτα, οὐδὲ γινόμενα  
οὐδὲ ἀπολλύμενα, οὐδὲ μείζω οὐδὲ ἐλάττω οὐδὲ ἴσα· οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν  
πέπονθε τῶν τοιούτων·

Die Anderen als das Eins in der dritten Hypothese, welche Teile haben, nehmen am Ende einander entgegengesetzte Bestimmungen als Ergebnis an, wie das seiende Eins in

---

dem Eins-Sein? – Wieso doch? – Weil außer ihnen nicht noch Verschiedenes ist, was ein anderes wäre als das Eins und zugleich auch ein anderes als die Anderen. Denn alles ist ausgesprochen, wenn man sagt Eins und die Anderen. – Alles freilich. (Ἄρ' οὖν οὐ χωρὶς μὲν τὸ ἐν τῶν ἄλλων, χωρὶς δὲ τᾶλλα τοῦ ἐνός εἶναι; — Τί δὴ; — Ὅτι που οὐκ ἔστι παρὰ ταῦτα ἕτερον, ὃ ἄλλο μὲν ἐστι τοῦ ἐνός, ἄλλο δὲ τῶν ἄλλων· πάντα γὰρ εἴρηται, ὅταν ῥηθῇ τό τε ἐν καὶ τᾶλλα. — Πάντα γάρ.)“: 159b6-c2; Vgl. M. H. Miller, Idem. S. 124.

der zweiten Hypothese.<sup>175</sup> Aber die Anderen als das Eins in der vierten Hypothese, welche keine Teile haben, verneinen alles, sogar bis zum Selbstsein, und können keine Bestimmungen haben, da sie nicht am Eins teilnehmen, gerade wie das Eins in der ersten Hypothese, das nicht am Sein teilnimmt.<sup>176</sup> Deshalb erreichen auch die Anderen als das Eins in der dritten und vierten Hypothese unter den verschiedenen Untersuchungsweisen die verschiedenen Ergebnisse wie in der ersten und zweiten Hypothese. Wir haben schon gesehen, dass Platon die Erforschung des Eins der zweiten Hypothese durch die Beziehung zu dem Sein angefangen hat, aber er für das Eins der ersten Hypothese keine Beziehung, sogar keine Selbstbeziehung, erlaubt hat, und dadurch die beiden Hypothesen zu widersprüchlichen Ergebnissen kamen.<sup>177</sup> Und jetzt können wir sehen, dass Platon die Anderen als das Eins der dritten Hypothese in Beziehung zu dem Eins erforscht, aber die Anderen als das Eins der vierten Hypothese in keiner Beziehung zu dem Eins oder in absolutem Chorismos vom Eins erforscht und dass die zwei verschiedenen Ergebnisse dadurch gewonnen werden. Platon bestimmt nämlich die Gegenstände der zweiten und dritten Hypothesen durch die Beziehung der Anderen als sich selbst zu sich selbst, und erklärt die Gegenstände der ersten und vierten Hypothesen durch die Beziehungslosigkeit zu den Anderen.<sup>178</sup> Aber wofür entwickelt Platon dann weiter die dritte und vierte Hypothese, obwohl er uns schon durch die erste und zweite Hypothese die zwei verschiedenen Forschungsmethoden und Forschungsergebnisse vorgelegt hat?<sup>179</sup>

Platon sagt: alles ist ausgesprochen, wenn man Eins und die Anderen sagt (πάντα γὰρ

---

<sup>175</sup> Vgl. M. H. Miller, Idem. S. 125.

<sup>176</sup> Vgl. S. Scolnicov, *Plato's Parmenides*, London, 2003, S. 144; R. E. Allen, Idem. S. 315; M. L. Gill und P. Ryan, Idem. S. 92.

<sup>177</sup> Vgl. Kapitel II 1 und 2.

<sup>178</sup> Vgl. C. C. Meinwald, Idem. S. 131-142.

<sup>179</sup> Miller interpretiert, dass ein Wesen des zweiten Teils des *Parmenides* in der ersten, zweiten und der Hypothese 2a vollendet wird und die Hypothesen drei bis acht die ausführlichen Erklärungen dieses Wesens bilden. Vgl. M. H. Miller, Idem. S. 121.



εἴρηται, ὅταν ῥηθῇ τό τε ἐν καὶ τᾷλλα.).<sup>180</sup> Wir können alles vorzeigen, indem wir A und ~A erforschen, wie oben erwähnt. Denn ~A weist auf alles außer A hin. Deshalb umfassen die Untersuchungen des Eins in der ersten und zweiten Hypothese sowie die Untersuchung des Anderen als das Eins in der dritten und vierten Hypothese gerade die Gesamtheit der Untersuchungsgegenstände. Platon entfaltet so in den Hypothesen eins bis vier die Erforschung von allem.<sup>181</sup> Warum untersucht Platon nun alles? Bevor wir

---

<sup>180</sup> 159c1; Bei uns bedeutet dieses „alles“ alle Ideen, da Eins als Gegenstand der Forschung im zweiten Teil des *Parmenides* von uns für Eins selbst, d.h. eine Idee der Einheit gehalten wird, wie vorher (bes. Kapitel 3) gezeigt. Es wird jedoch durch unsere Argumentationen festgestellt, dass das Eins in der zweiten Hypothese und die Anderen als das Eins in der dritten Hypothese nicht die wahren Gestalten jeder Idee, sondern die Gestalten der von der Dianoia gestellten und begriffenen Idee sind. Vgl. R.-P.Hägl, Idem, S. 185; Allen, Miller und Gill interpretieren das Eins als Idee und die Anderen als das Eins als Einzeldinge, Rickless hingegen interpretiert die beiden als die wahren Ideen. R. E. Allen, Idem. S. 315, 320-321; M. H. Miller, Idem. S. 80, 121, 125; M. L. Gill und P. Ryan, Idem. S. 92; S. C. Rickless, Idem. S. 189.

<sup>181</sup> Der Anlass für das Auftreten der dritten und vierten Hypothese wird je nach den Forschern unterschiedlich interpretiert. Proklos sagt: „The fourth is about Forms-in-Matter, how they are produced according to what rankings from the gods. The fifth is about Matter, how it has no participation in the formative henads, but receives its share of existence from above, from the supra-essential and single Monad; for the One and the illumination of the One extends as far as Matter, bringing light even to its boundlessness. (τὴν δὲ τετάρτην περὶ τῶν ἐνύλων, πῶς παράγεται κατὰ ποίας τάξεις ἀπὸ τῶν θεῶν· τὴν δὲ πέμπτην περὶ ὕλης, ὅπως ἀμέτοχός ἐστι τῶν εἰδητικῶν ἐνάδων, ἄνωθεν ἀπὸ τῆς ὑπερουσίου καὶ μιᾶς μονάδος λαχοῦσα τὴν ὑπόστασιν· μέχρι γὰρ τῆς ὕλης τὸ ἐν καὶ ἡ τοῦ ἐνὸς ἡκεῖ ἐλλαμψὶς φωτίζουσα καὶ τὸ ταύτης ἀόριστον.)“: Proklos, Idem. 1064, Translated by Glenn R. Morrow and John M. Dillon, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, 1987, Princeton, S. 418-419; Auch Ficino bestimmt die dritte und vierte Hypothese als Platons Erklärung der Welt: “the natural things and species, which come after the souls, at the next level (res speciesque naturales, quae animas proximo quodam gradu sequuntur)”, Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, vol.2, *Parmenides*, Part II, edited and translated by Maude Vanhaelen, London, 2012, S. 285; Auf diese Weise hält die neuplatonische Interpretation die Anderen als Eins in der dritten Hypothese für „die in den Stoff versenkten Formen“ und die in der vierten Hypothese für „Materie, bevor sie vom Eins geprägt wird, aber dann wäre doch die Potentialität, geprägt zu werden“: A. Speiser, *Ein Parmenideskommentar, Studien zur Platonischen Dialektik*, Stuttgart, 1937, S. 57-58; Huber interpretiert dagegen den Fokus nicht auf das absolute Eins sondern auf die Ideenlehre Platons, und interpretiert die Anderen als Eins in der dritten Hypothese als „Phänomenalen Kosmos (oder „Kosmos der Erscheinung“ vgl. Hypothese 2: „Kosmos der Ideen“) durch die Idee“ und die in der vierten Hypothese als „Vernichtung der Erscheinung durch den Chorismos“: G. Huber, *Platons Dialektische*

diese Frage beantworten, wollen wir zunächst untersuchen, wie die dritte und vierte Hypothese zu solch widersprechenden Ergebnissen kommen.

#### 4.2. Die Anderen als das Eins als Eins

Wenn also die Anderen Teile haben, so müssen sie auch mit dem Ganzen und Einen Gemeinschaft haben. – Freilich. – *Ein* Vollkommenes, Teile habendes Ganzes also sind notwendig die Anderen als das Eins. – Notwendig. – Ferner gilt aber auch dasselbe von jedem einzelnen Teile. Denn auch dieser muß notwendig mit dem Eins Gemeinschaft haben. Nämlich wenn jedes Einzelne davon Teil ist, so bedeutet doch dieses << ein

---

*Ideenlehre, nach dem zweiten Teil des „Parmenides“*, Wien, 1951, S. 82-84; Cornford argumentiert zwar nicht von der Henologie her sondern vom Standpunkt der Ideenlehre Platons, aber er betont die Undeutlichkeit des Wortes „die Anderen als Eins“ und die Unmöglichkeit des Monismus des historischen Parmenides.: F. M. Cornford, Idem. S. 207; Auch Scolnicov erkennt in der dritten und vierten Hypothese eine Kritik an Parmenides, d. h. der Möglichkeit des Vielen, da er wie Cornford das Eins der ersten Hypothese als das parmenideische Eins interpretiert.: S. Scolnicov, Idem. S. 141-145; Sayre, der den *Parmenides* in Beziehung zum *Philebos* interpretiert, hält die dritte und vierte Hypothesen für die Diskussionen des zweiten Prinzips (to megalon kai mikron oder dyas oder to apeiron) Platons: vgl. Aristotels, *Metaphysik*, 987b, 20-30; K. M. Sayre, *Plato's Late Ontology*, Princeton, 1983, S. 66-67; Miller versteht die dritte und vierte Hypothese als Erweiterung der Hypothese 2a oder als eine weitere Erklärung der ersten und zweiten Hypothese und der Hypothese 2a. Bei ihm sind die zwei Hypothesen eine Darlegung dafür, wie die wahrnehmbare Welt durch die Ideenwelt gegründet werden kann.: „The issue in III-IV is the foundedness of things in forms, which was first disclosed in IIa; now, however, it is to be explored at a new depth.“, M. H. Miller, Idem. S. 121, 125; Auch Gill richtet ihre Aufmerksamkeit auf die besondere Rolle des Eins als „Form“ für „visible things“: „The one not only determines items as individuals and binds them into wholes, ... So communion with the one transforms an indeterminate many into an organized whole, ... the one is the principle of structure for the entities it combines. ... Deduction 4 does not entertain that possibility. Instead Parmenides argues that the others have no features if they do not partake of the one. ... If the one is separate from the others, and the others do not partake of it, the one and the others not only exist apart, they are also ontologically independent – as were forms and visible things in the Separation Argument in Part I.“: M. L. Gill und P. Ryan, Idem. S. 88-92; Rickless erklärt die Notwendigkeit der Teilnahme <der Anderen als das Eins> am <Eins>, die sich in der dritten und vierten Hypothese zeigt, als Aufgabe der Selbstheit (per se) der Idee an sich, und nennt dies „the higher theory“ Platons: S. C. Rickless, Idem. S. 184; Auf diese Weise fragen viele Interpreten danach, *was* es bedeutet, dass das Eins an den Anderen als Eins teilnimmt, aber wir richten unsere Aufmerksamkeit darauf, *wie* das Eins an den Anderen als Eins teilnehmen kann.

Einzelnes sein >> ein Eins, nämlich daß es ein von den Anderen abgesondertes für sich Seiendes, wenn anders ein Einzelnes, ist. – Richtig. (157e2-158a3)

Εἰ ἄρα τᾶλλα μέρη ἔχει, καὶ τοῦ ὅλου τε καὶ ἐνὸς μετέχει. — Πάνυ γε. — Ἐν ἄρα ὅλον τέλειον μέρη ἔχον ἀνάγκη εἶναι τᾶλλα τοῦ ἐνός. — Ἀνάγκη. — Καὶ μὴν καὶ περὶ τοῦ μορίου γε ἐκάστου ὁ αὐτὸς λόγος· καὶ γὰρ τοῦτο ἀνάγκη μετέχειν τοῦ ἐνός. εἰ γὰρ ἕκαστον αὐτῶν μέρη ἐστὶ, τό γε ἕκαστον εἶναι ἐν δήπου σημαίνει, ἀφωρισμένον μὲν τῶν ἄλλων, καθ' αὐτὸ δὲ ὄν, εἴπερ ἕκαστον ἔσται. — Ὅρθως.

Platon hält die Anderen als das Eins in der dritten Hypothese für die, welche Teile haben, da sie sich von dem Eins, welches keine Teile haben kann, unterscheiden.<sup>182</sup> Er stellt ferner fest, dass der Teil der Anderen als das Eins, der Teil „von einer gewissen Idee und einem Eins, welches, indem es aus Allen insgesamt vollkommenes Eins geworden ist, Ganzes genannt wird (μῖς τινὸς ἰδέας καὶ ἐνός τινος ὃ καλοῦμεν ὅλον, ἐξ ἀπάντων ἐν τέλειον<sup>183</sup> γεγονός: 157e1)“, denn jeder Teil ist nicht ein Teil von den Vielen oder dem Gesamten, sondern nur von einem Ganzen.<sup>184</sup> Deshalb sind nun die Anderen als das

---

<sup>182</sup> 157b8-c4.

<sup>183</sup> Vgl. 137d6-7: „Gewiß aber sind Anfang und Ende die Grenzen eines jeden. – Richtig. (Καὶ μὴν τελευτή γε καὶ ἀρχὴ πέρας ἐκάστου. — Πῶς δ' οὐ;)“.

<sup>184</sup> 157c4-e2: Teile aber, behaupten wir, sind nur von demjenigen, was ein Ganzes ist. – Das behaupten wir. – Das Ganze aber ist doch notwendig Eins aus Vielen, dessen Teile eben die Teile sind. Denn jeder Teil muß nicht ein Teil von Vielen sein, sondern ein Teil vom Ganzen. – Wie doch das? – Wenn etwas ein Teil Vieler wäre, unter denen es auch selbst wäre: so würde es sowohl sein eigener Teil sein, welches unmöglich ist, als auch eines jeden der anderen, wenn es doch *aller* Teil sein soll. Denn wenn es von *einem* nicht Teil ist: so wird es nur ein Teil der anderen außer diesem sein. Und so wird es eines jeden Teil nicht sein, wenn aber nicht eines jeden, dann auch keines unter den Vielen. Was es aber vom keinem ist, das doch von allen denen zu sein, von deren keinem es, sei es nun Teil oder sonst irgend etwas ist, das ist unmöglich. – Das leuchtet freilich ein. – Nicht also von den Vielen oder Gesamten ist der Teil Teil, sondern nur von *einer* gewissen Idee und einem Eins, welches, aus Allen insgesamt vollkommenes Eins geworden, Ganzes genannt wird; hiervon muß der Teil Teil sein. – Allerdings freilich. (Μέρη δέ γε, φαμέν, τούτου ἐστὶν ὃ ἂν ὅλον ᾗ. — Φαμέν γάρ. — Ἀλλὰ μὴν τό γε ὅλον ἐν ἐκ πολλῶν ἀνάγκη εἶναι, οὗ ἔσται μέρη τὰ μέρη· ἕκαστον γὰρ τῶν μορίων οὐ πολλῶν μέρη χρὴ εἶναι, ἀλλὰ ὅλου. — Πῶς τοῦτο; — Εἴ τι πολλῶν μέρη εἴη, ἐν οἷς αὐτὸ εἴη, ἑαυτοῦ τε δήπου μέρη ἔσται, ὃ ἐστὶν ἀδύνατον, καὶ τῶν

Eins „ein“ Ganzes oder ein „Vollkommenes (τέλειον)“, das Teile hat, wie in der obigen Passage gesagt wird.<sup>185</sup> Ferner sagt Platon in der obigen Stelle, dass die Anderen als das Eins nicht nur am Ganzen sondern auch am Eins teilnehmen müssten. Wir haben schon gesehen, wie sie am Ganzen teilnehmen können.<sup>186</sup> Aber wie können die Anderen als das Eins am Eins teilnehmen? Sie können am Eins teilnehmen, indem sie mit „einem“ Ganzen als einem „Vollkommenen“, das Teile hat, identifiziert werden, da „ein“ Ganzes ein Eins ist oder da „ein“ Ganzes die Bedeutung des Eins enthält.<sup>187</sup> Auf der anderen Seite können sie auch durch „jeden“ Teil des Ganzen am Eins teilnehmen, da jeder Teil von dem Ganzen ein „Eins“ ist, indem er „von den Anderen abgesondert ist und er für sich ist (ἀφωρισμένον μὲν τῶν ἄλλων, καθ' αὐτὸ δὲ ὄν)“.<sup>188</sup> Auf diese Weise

---

ἄλλων δὴ ἐνὸς ἐκάστου, εἶπερ καὶ πάντων. ἐνὸς γὰρ μὴ ὄν μόριον, πλὴν τούτου τῶν ἄλλων ἔσται, καὶ οὕτως ἐνὸς ἐκάστου οὐκ ἔσται μόριον, μὴ ὄν δὲ μόριον ἐκάστου οὐδενὸς τῶν πολλῶν ἔσται. μηδενὸς δὲ ὄν πάντων τούτων τι εἶναι, ὧν οὐδενὸς οὐδέν ἐστι, καὶ μόριον καὶ ἄλλο ὅτιοῦν ἀδύνατον [εἶναι]. — Φαίνεται γὰρ δὴ. — Οὐκ ἄρα τῶν πολλῶν οὐδὲ πάντων τὸ μόριον μόριον, ἀλλὰ μιᾶς τινὸς ἰδέας καὶ ἐνός τινος ὃ καλούμεν ὅλον, ἐξ ἀπάντων ἐν τέλειον γεγονός, τούτου μόριον ἂν τὸ μόριον εἴη. — Παντάσῃ μὲν οὖν.); Den Unterschied zwischen Ganzem und den Vielen erklärt Allen richtig: „the plurality in question, ex hypothesi, is not a whole, and therefore cannot be taken collectively. If x is part of all of a plurality, and if that plurality is devoid of wholeness, then that plurality must be taken only distributively; ... Parmenides goes on to suggest that since the parts of things other than Unity are not parts of a plurality, nor of an „all“ construed distributively“; Ferner identifiziert Allen diese „plurality“ mit den Anderen als das Eins als Menge ohne Grenze in der dritten Hypothese (158b), die nicht am Eins teilnehmen, und den Anderen als das Eins in der vierten Hypothese. Vgl. R. E. Allen, Idem. S. 313-314, 315, 321; anders interpretieren M. L. Gill und P. Ryan, Idem. S. 88-89; vgl. *Der Parmenides*, 145c-d; *Der Sophist*, 235d.

<sup>185</sup> 157e4-5: „Ein Vollkommenes, Teile habendes Ganzes also sind notwendig die Anderen als das Eins. — Notwendig. (Ἐν ἄρα ὅλον τέλειον μόρια ἔχον ἀνάγκη εἶναι τᾶλλα τοῦ ἐνός. — Ἀνάγκη.)“.

<sup>186</sup> 157c4-e2.

<sup>187</sup> 157e4-5.

<sup>188</sup> 157e5-158a3; Vgl. M. L. Gill und P. Ryan, Idem. S. 89-90: „Included as wholes will presumably be not only physical objects with physical parts but also, and more important for the Parmenides, intelligible characters, like the form of human being, the form of justice, or any other unified complex character. ... According to Deduction 3, oneness functions in two fundamental ways. It accounts both for the unity of wholes and for the singularity of parts that compose those wholes.“.

können die Anderen als das Eins am Ende am Eins teilnehmen, obwohl sie nicht das Eins sind.

Die Anderen als das Eins als „ein“ Ganzes oder ein „Vollkommenes“, das aus jedem „einzelnen“ Teil als eins besteht, bedeuten die Anderen als das Eins, die schon am Eins teilgenommen haben und diese Anderen als das Eins müssen unbedingt die Anderen als das Eins, das noch nicht am Eins teilgenommen hatten, voraussetzen. Mit anderen Worten, das Verb „teilnehmen“ sollte die Situationen vor und nach der Teilnahme voraussetzen. Was ist denn mit den Anderen als das Eins, die noch nicht am Eins teilnehmen, also in keiner Beziehung zu dem Eins stehen? Diese Anderen als das Eins treten sowohl in der dritten Hypothese als auch in der vierten Hypothese auf, wie Allen richtig beschreibt.<sup>189</sup> Im folgenden unterscheidet Platon die Anderen als das Eins, welche am Eins teilnehmen, von dem Eins selbst, welches gar nicht die Anderen als das Eins in sich hat, und von den Anderen als das Eins selbst, welche noch nicht am Eins teilhaben oder zukünftig am Eins teilnehmen werden.

#### 4.3. Die Anderen als das Eins selbst und Dianoia

①Also als verschieden vom Eins wird, was das Eins an sich hat, es an sich haben. – Wie sonst? – Das Verschiedene vom Eins muß aber doch Vieles sein. Denn wenn die Anderen als das Eins weder Eins wären noch auch mehr als Eins: so wären sie ja nichts. – Freilich nicht. Wenn aber mehr als Eins ist, was am Eins als Teil und am Eins als Ganzen Gemeinschaft hat: sind dann nicht notwendig **jene das Eins in sich Aufnehmenden selbst** unbegrenzt der Menge nach? – Wie doch? – ②Laß es uns so betrachten. Ist es nicht so, daß sie zu der Zeit, wenn sie das Eins aufnehmen, es aufnehmen als solche, die noch nicht Eins sind und nicht Eins an sich haben? – Ganz offenbar. – Also als Menge, worin das Eins nicht darin ist. – Als Menge freilich. – ③Wie nun? Wenn wir in Gedanken hiervon das

---

<sup>189</sup> Vgl. R. E. Allen, Idem. S. 314: „If then we inquire what the others are just in themselves, apart from what they participate in, we find an element that is not one and, by the very terms in which the analysis proceeds, has no share of Unity. This element has been foreshadowed in the analysis of a plurality without wholeness or Unity at 157c-d.“

wenigste, was wir nur immer können, hinwegnehmen, würde nicht notwendig auch jenes Hinweggenommene, da es das Eins nicht an sich hat, eine Menge sein und nicht Eins? – Notwendig. – ④Betrachten wir als auf diese Weise immer an und für sich die verschiedene Natur des Begriffs : so wird, wieviel immer wir jedesmal davon sehen, ein Unbegrenztes an Menge sein. – Auf alle Weise freilich. – ⑤Indessen, wenn Eins jeder einzelne Teil als Teil geworden ist, dann hat er auch Begrenzung gegen die Anderen und gegen das Ganze, und das Ganze gegen die Teile. – Offenbar freilich. – Den Anderen als das Eins kommt also zu, daß aus ihnen selbst und dem Eins, wenn beide in Gemeinschaft treten, ein Verschiedenes in ihnen selbst entsteht, welches darin Begrenzung gegeneinander bewirkt; ihre eigene Natur aber für sich gibt ihnen Unbegrenztheit. – Das leuchtet ein. – Also sind die Anderen als das Eins, ganz und auch ihren Teilen nach, unbegrenzt sowohl als auch Begrenztheit an sich habend. (158b1-d8)

①Οὐκοῦν ἕτερα ὄντα τοῦ ἐνὸς μετέξει τὰ μετέχοντα αὐτοῦ; — Πῶς δ' οὐ; — Τὰ δ' ἕτερα τοῦ ἐνὸς πολλά που ἂν εἴη· εἰ γὰρ μήτε ἐν μήτε ἐνὸς πλείω εἴη τᾶλλα τοῦ ἐνός, οὐδὲν ἂν εἴη. — Οὐ γὰρ οὖν. Ἐπεὶ δέ γε πλείω ἐνός ἐστι τὰ τε τοῦ ἐνός μορίου καὶ τὰ τοῦ ἐνός ὅλου μετέχοντα, οὐκ ἀνάγκη ἤδη πλήθει ἄπειρα εἶναι **αὐτά γε ἐκεῖνα τὰ μεταλαμβάνοντα τοῦ ἐνός**; — Πῶς; — ②Ὡδε ἴδωμεν. ἄλλο τι οὐχ ἐν ὄντα οὐδὲ μετέχοντα τοῦ ἐνός τότε, ὅτε μεταλαμβάνει αὐτοῦ, μεταλαμβάνει; — Δῆλα δῆ. — Οὐκοῦν πλήθῃ ὄντα, ἐν οἷς τὸ ἐν οὐκ ἔνι; — Πλήθῃ μέντοι. — ③Τί οὖν; εἰ ἐθέλοιμεν **τῇ διανοίᾳ** τῶν τοιούτων ἀφελεῖν ὥς οἱόι τε ἐσμεν ὅτι ὀλίγιστον, οὐκ ἀνάγκη καὶ τὸ ἀφαιρεθὲν ἐκεῖνο, εἴπερ τοῦ ἐνός μὴ μετέχοι, πληθὸς εἶναι καὶ οὐχ ἔνι; — Ἀνάγκη. — ④Οὐκοῦν οὕτως ἀεὶ σκοποῦντες αὐτὴν καθ' αὐτὴν τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἶδους ὅσον ἂν αὐτῆς ἀεὶ ὁρῶμεν ἄπειρον ἔσται πλήθει; — Παντάπασιν μὲν οὖν. — ⑤Καὶ μὴν ἐπειδὴν γε ἐν ἑκαστον μόνιον μόνιον γένηται, πέρας ἤδη ἔχει πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον, καὶ τὸ ὅλον πρὸς τὰ μόρια. — Κομιδῇ μὲν οὖν. — Τοῖς ἄλλοις δὲ τοῦ ἐνός συμβαίνει ἐκ μὲν τοῦ ἐνός καὶ ἐξ ἑαυτῶν κοινωνησάντων, ὥς ἔοικεν, ἕτερόν τι γίνεσθαι ἐν ἑαυτοῖς, ὃ δὲ πέρας παρέσχε πρὸς ἄλληλα· ἢ δ' ἑαυτῶν φύσιν καθ' ἑαυτὰ

ἀπειρίαν. — Φαίνεται. — Οὕτω δὴ τὰ ἄλλα τοῦ ἐνός καὶ ὅλα καὶ κατὰ  
μόρια ἄπειρά τέ ἐστι καὶ πέρατος μετέχει. — Πάνυ γε.

①Diese Anderen als das Eins, die am Eins teilnehmen, müssen doch in sich selbst „mehr als Eins“ sein und also „unbegrenzt der Menge“ sein, da sie vom Eins<sup>190</sup> verschieden sind.<sup>191</sup> Warum? ②Es ist notwendig, dass die Anderen als das Eins, die am Eins teilnehmen, in die Anderen als das Eins *vor* der Teilnahme am Eins (A.1) und die Anderen als das Eins *nach* der Teilnahme am Eins (A.2) geteilt werden, weil die Anderen als das Eins *nach* der Teilnahme am Eins (A.2) nicht noch einmal am Eins teilnehmen, sondern die Anderen als das Eins *vor* der Teilnahme am Eins (A.1) am Eins teilnehmen müssen.<sup>192</sup> ①Diese Anderen als das Eins (A.1), die weder Eins sind noch am Eins teilnehmen, nennt Platon „jene das Eins in sich Aufnehmenden selbst (αὐτὰ γε ἐκεῖνα τὰ μεταλαμβάνοντα τοῦ ἐνός)“. Dieses „selbst (αὐτὰ)“ bedeutet nicht die Anderen als das Eins (A.2), die schon in sich Eins haben und in Beziehung zu dem Eins gestellt werden, sondern die (A.1), die noch nicht am Eins teilnehmen und gänzlich vom Eins getrennt werden. Diese Art von den Anderen als das Eins steht deshalb in keiner Beziehung zu dem Eins. Wir haben schon diesen Charakter der Anderen als das Eins in den Anderen als das Eins in den ersten Bestimmungen der vierten Hypothese gesehen.<sup>193</sup> Auch die Anderen als das Eins in der vierten Hypothese wurden durch die absolute Trennung vom Eins oder durch die Beziehungslosigkeit zu dem Eins bestimmt.<sup>194</sup> Platon identifiziert nämlich die Anderen als das Eins (A.1) in der dritten Hypothese, die nicht am Eins teilnehmen oder in sich selbst berücksichtigt werden, mit

---

<sup>190</sup> D.h. das Eins selbst.

<sup>191</sup> Ein ähnliches Argument tritt in der zweiten Hypothese auf. vgl. 143a4-9.

<sup>192</sup> Allen ignoriert diese Stelle (②) und interpretiert deshalb falsch, als ob die Anderen als das Eins, die nicht am Eins teilnehmen, von den Anderen als das Eins, die am Eins teilnehmen, von Anfang an in den Gegenständen verschieden sind. Vgl. R. E. Allen, Idem. S. 315.

<sup>193</sup> 159b4-d3.

<sup>194</sup> Bes. 159b6-8.

den Anderen als das Eins der vierten Hypothese.<sup>195</sup> Deshalb können wir aus ① und ② wissen, dass Platon jetzt die Anderen als das Eins (A.2), welche Teile haben und am Eins teilnehmen, von dem Eins selbst und von den Anderen als das Eins der vierten Hypothese (A.1) der obigen Stelle in der dritten Hypothese unterscheidet. Bezüglich der Anderen als das Eins der vierten Hypothese zeigte sich, dass sie keine Inhalte für sich selbst hatten, da sie in keiner Beziehung mit dem Eins standen.<sup>196</sup> Wozu stellt Platon dann in seinem Forschungsprozess der dritten Hypothese diese Anderen als das Eins, welche in einer Beziehungslosigkeit mit dem Eins stehen, vor? Wir können einen Schlüssel für die Antwort auf diese Frage in der obigen Stelle finden: ③ „Wie nun? Wenn wir in Gedanken hiervon das wenigste, was wir nur immer können, hinwegnehmen, würde nicht notwendig auch jenes Hinweggenommene, da es das Eins nicht an sich hat, eine Menge sein und nicht Eins? – Notwendig. (Τί οὖν; εἰ ἐθέλομεν τῇ διανοίᾳ τῶν τοιούτων ἀφελεῖν ὥς οἱοί τε ἐσμεν ὅτι ὀλίγιστον, οὐκ ἀνάγκη καὶ τὸ ἀφαιρεθὲν ἐκεῖνο, εἴπερ τοῦ ἐνὸς μὴ μετέχῃ, πλῆθος εἶναι καὶ οὐχ ἓν; — Ἀνάγκη.)“.

Warum sagt Platon jetzt dies? „Auch“ jenes Hinweggenommene, d.h. das Wenigste, das durch die Dianoia gestellt wurde, muss „nicht eins“, sondern eine Menge (πλῆθος) sein, da es ein Teil der Anderen als das Eins selbst, die nicht am Eins teilnehmen, ist (εἴπερ τοῦ ἐνὸς μὴ μετέχῃ). Was besagt dieser Satz? Das wenigste von den Anderen als das Eins, d.h. jenes Hinweggenommenes wird als Menge durch die Dianoia gestellt. Dies hat zwei sich einander widersprechende Bedeutungen: 1. Das Wenigste von den Anderen als das Eins ist als Hinweggenommenes in seinem Umfang begrenzt. 2. Das Wenigste ist unbegrenzte Menge (οὐκ ἀνάγκη καὶ τὸ ἀφαιρεθὲν ἐκεῖνο, εἴπερ τοῦ ἐνὸς μὴ μετέχῃ, πλῆθος εἶναι καὶ οὐχ ἓν; — Ἀνάγκη.). Das Wenigste ist also nicht nur als jenes Hinweggenommene begrenzt, sondern auch als Menge unbegrenzt. Aber das ist ein Widerspruch. ④ Wenn wir also die Anderen als das Eins an und für sich (A.1), wie die Anderen als das Eins in der vierten Hypothese oder wie das Wenigste als unbegrenzte Menge, erforschen (σκοποῦντες αὐτὴν καθ' αὐτὴν τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἶδους), müssen wir immer diese andere Natur als die Form oder als das Eins (τὴν

<sup>195</sup> Auch Allen identifiziert diese Anderen als das Eins in der dritten Hypothese, die nicht am Eins teilnehmen, mit den Anderen als das Eins in der vierten Hypothese. Vgl. R. E. Allen, Idem. S. 321.

<sup>196</sup> 160a4-6.



ἐτέραν φύσιν τοῦ εἶδους) nur als „ein Unbegrenztes an Menge (ἄπειρον πλήθει)“ bestimmen. ⑤Dagegen, wenn ein jeder einzelne Teil als Teil geworden ist, d.h. das Wenigste als ein Hinweggenommenes wie ein Etwas geworden ist, dann hat er auch seine Begrenzung gegen die Anderen und gegen das Ganze, und ebenso das Ganze gegen die Teile. Und der Grund dafür, dass die andere Natur als die Form oder als das Eins (τὴν ἐτέραν φύσιν τοῦ εἶδους) ein Teil wird, obwohl sie Teile haben, ist gerade die Funktion der Dianoia, wie wir es schon in der zweiten Hypothese festgestellt haben.<sup>197</sup> Platon will hier nicht sagen, dass auch dieses Wenigste, das durch Dianoia gestellt werden kann, am Ende eine Menge sein muss, sondern er will vielmehr sagen, dass diese Absurdität (d.h. dass das Wenigste mit Grenze, Menge ohne Grenze sein muss)<sup>198</sup> durch Dianoia entsteht.<sup>199</sup> Wir können am Ende es feststellen, dass die Anderen als das Eins in der dritten Hypothese sowohl als Ganzes als auch als Teil genommen werden können, indem die Anderen als das Eins in der vierten Hypothese<sup>200</sup> als ein Gegenstand durch die Dianoia gestellt werden.

Wir haben diese Art der Forschungsmethode auch in der zweiten Hypothese gesehen. In der zweiten Hypothese wurden das Eins und das Sein von dem seienden Eins durch Dianoia als die zwei verschiedenen Elemente gesetzt und jedes wurde dadurch wieder als ein seiendes Eins bestimmt. Wir können jetzt aus der zweiten und dritten Hypothesen den gleichen Grund dafür finden, dass das seiende Eins der zweiten

---

<sup>197</sup> Vgl. Kapitel II 2.3.

<sup>198</sup> Gill behauptet, dass diese Absurdität in der vierten Hypothese erklärt würde und deshalb die dritte Hypothese durch die vierte Hypothese aufgehoben würde: „In Deduction 3 Parmenides assumed that the one is altogether one and that the others can somehow partake of it. On that assumption he derived a number of constructive results. Deduction 4 then undermined those results by pointing out that the others cannot partake of the one without fragmenting it into many.“: M. L. Gill and P. Ryan, Idem. S. 93; Aber die Absurdität, von der sie spricht, tritt schon in der dritten Hypothese auf, wie unsere Argumentation zeigt.

<sup>199</sup> Rickless hat diese Absurdität in der dritten Hypothese nicht gesehen. Diese Unkenntnis führt ihn zu einer falschen Interpretation, in der sie die dritte Hypothese für „the higher Theory“ Platons, d.h. Idee muss seine Selbstheit aufgeben, hält. Vgl. S. C. Rickless, Idem. S. 189.

<sup>200</sup> 159b6-8.

Hypothese Vieles wurde und die Anderen als das Eins der dritten Hypothese als Eins bestimmt werden konnten. Dieser Grund ist der, dass man die Dinge selbst, welche man gar nicht erfassen kann (wie das Eins der ersten Hypothese und die Anderen als das Eins der vierten Hypothese), in unserem Denken sehr wohl als ein Etwas setzen kann. Das Eins der ersten Hypothese (das Eins selbst) und das Sein selbst müssen im Denken als ein Gegenstand gesetzt werden, damit das seiende Eins der zweiten Hypothese in Vieles übergehen kann, und gleicherweise müssen auch die Anderen als das Eins der vierten Hypothese (die Anderen als das Eins selbst) und das Eins selbst jeder als ein Gegenstand bestimmt werden, damit die Anderen als das Eins der dritten Hypothese in das Eins übergehen können.<sup>201</sup> Am Ende zeigt Platon uns mit den bisherigen vier Hypothesen das Eins und die Anderen als das Eins in einer Beziehung zu unserem Denken auf.<sup>202</sup>

## **5. Schluss der ersten Voraussetzung**

Vorne sagten wir, dass Platon nach dem Eins und nach den Anderen als das Eins forscht, um nach allem zu forschen.<sup>203</sup> Wozu musste Platon nach allem forschen? Wenn wir dies in Beziehung zum ersten Teil des Dialogs berücksichtigen, könnten wir auf diese Fragen auf folgende Weise antworten: Seine<sup>204</sup> Ideenlehre wurde von Parmenides im ersten Teil des Dialogs kritisiert, und so begann er die Erforschung im zweiten Teil als eine

---

<sup>201</sup> Wenn wir diese Beziehung zwischen der ersten Hypothese und der zweiten Hypothese oder zwischen der dritten und der vierten Hypothese nicht einsehen, müssen wir auch das Ganze der ersten Voraussetzung (wenn Eins ist) als Ausschließung der ersten Voraussetzung, wegen des Widerspruchs in den Ergebnissen der zwei Hypothesen falsch interpretieren, wie es Gill macht. Vgl. M. L. Gill und P. Ryan, Idem. S. 93-94.

<sup>202</sup> Man muss auch das Eins und die Anderen als das Eins in der ersten und vierten Hypothese in Bezug zur *Dianoia* ansehen, indem wir sie für die, die unsere *Dianoia* nicht erfassen kann, halten.

<sup>203</sup> 159c1; Kapitel II 4.1.

<sup>204</sup> Wir interpretieren die Ideenlehre in erstem Teil nicht als Ideenlehre des Sokrates oder der unreifen Schüler, sondern als Platons eigene Ideenlehre, die er in *Phaidon* und *Politeia* vorgelegt hat. Vgl. W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951, S. 84-91.

Übung, um seine Ideenlehre zu retten.<sup>205</sup> Er sollte nämlich die Wahrheit seiner Ideenlehre<sup>206</sup> durch die Erforschung von Allem oder von allen Ideen finden. Außerdem stellten wir vorne fest, dass der ‚Augenblick‘ der Hypothese 2a im zweiten Teil des Dialogs sich auf die Idee bezieht<sup>207</sup>, da die beiden als der Grund aller Veränderungen fungieren. Deshalb müssen wir den zweiten Teil des *Parmenides* in Beziehung zur Ideenlehre Platons interpretieren.

Wie sollen wir denn das Ergebnis seiner Forschung bis jetzt in Beziehung zu seiner Ideenlehre erklären? Wir können die Ergebnisse der bisherigen Hypothesen wie folgt feststellen.

1. Von allen Ideen oder jedem Selbst kann nicht gesagt werden, was sie an und für sich sind. Das heißt, wir können durch unser Denken oder *Dianoia* die Ideen an und für sich oder ohne Beziehung zu anderem nicht erforschen. (die erste Hypothese und die vierte Hypothese)
2. Ein Seiendes oder die Seienden, die in Beziehung zu anderem stehen, können in alle Anderen übergehen, und dieser Übergang entsteht wegen der Fähigkeit oder der Grenze<sup>208</sup> durch *Dianoia*, die alles als ein Bestimmtes setzt. Und für

---

<sup>205</sup> Vgl. 135b5-c4.

<sup>206</sup> Vgl. 135c8-d1: „Ja, allzu früh, habe er (Parmenides) gesagt, -- bevor du dir die nötige Übung angeeignet hast, mein Sokrates, unternimmst du es, ein Schönes und ein Gerechtes und ein Gutes und so eine jede der Ideen zu bestimmen! (Πρὸ γάρ, εἰπεῖν, πρὶν γυμνασθῆναι, ὃ Σώκρατες, ὀρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς καλὸν τέ τι καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἓν ἕκαστον τῶν εἰδῶν.)“; 135e1-4: „du würdest es nicht dabei belassen, an den Sinnendingen und in Bezug auf diese das Hin und Her der Untersuchung zu betreiben, sondern du würdest das Untersuchen übertragen auf das, was man vor allem mit dem reinen Verstand erfasse und für Ideen halten würde. (ὅτι οὐκ εἷας ἐν τοῖς ὁρωμένοις οὐδὲ περὶ ταῦτα τὴν πλάνην ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ περὶ ἐκεῖνα ἃ μάλιστα τις ἂν λόγῳ λάβοι καὶ εἶδη ἂν ἡγήσασαιτο εἶναι.)“; 136c4-5: „wenn du wirklich, vollkommen ausgebildet, der Wahrheit tatsächlich auf den Grund kommen willst. (εἰ μέλλεις τελέως γυμνασάμενος κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές.)“, Übersetzt von Zekl.

<sup>207</sup> Kapitel II 3.4 und 3.5.

<sup>208</sup> Dies kann Fähigkeit unseres Denkens sein, indem unser Denken ein Ding, das wir nicht erkennen können, als ein Etwas, das wir erkennen können, setzt. Aber es ist auch eine Grenze unseres Denkens, weil wir ein Ding nicht an und für sich, sondern nur als ein bestimmtes Seiendes erkennen.

diesen Übergang müssen die Ideen, die durch *Dianoia* erfasst werden können, bereits vorausgesetzt werden. (die zweite Hypothese und die dritte Hypothese)

3. Wir können nur die transzendente Existenz der Idee durch das Dazwischentreten der Idee wie der Augenblick in solchem Übergang, die als Grund aller Veränderungen funktioniert, anerkennen, obwohl wir nicht wissen, was die Idee ist. (die Hypothese 2a)

Platon fasst die ganzen Argumentationen unter der ersten Voraussetzung wie folgt zusammen.

Wenn also Eins ist, so ist das Eins Alles und auch Nichts, sowohl im Verhältnis zu sich selbst wie auch zu den Anderen, und mit den Anderen verhält es sich eben so. – Genau so. (160a4-6)

Οὕτω δὴ ἓν εἰ ἔστιν, πάντα τέ ἐστι τὸ ἓν καὶ οὐδέν ἐστι καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα, < καὶ τᾶλλα > ὡσαύτως. — Παντελῶς μὲν οὖν.<sup>209</sup>

Wie von Cornford bemerkt, entsteht ein Problem, wenn das Eins und die Anderen als Gegenstände der Forschung als Ideen betrachtet werden, denn die zweite und dritte Hypothese zwingen uns, eine Absurdität der Idee anzunehmen. Cornford sagt, „If the One and the Others are consistently identified with Forms throughout, Plato is apparently committed to demonstrations that the Forms have shapes, are situated in space, are capable of motion, can touch one another, grow older and younger than one another in time, and are objects of sense-perception.“<sup>210</sup> Deshalb behauptet Rickless, um diese Absurdität zu lösen, dass die Idee ihre Eigenschaft oder Selbstheit aufgeben müsse. Und er sagt sogar, dass Platon im *Parmenides* eine neue Ideenlehre mit dieser Absurdität als

---

<sup>209</sup> Dies ist die Übersetzung von Zekl. Wir folgen der griechischen Version (beigefügt) von Heindorf, wie Zekl und Meinwald. Vgl. H. G. Zekl, Idem. S. 108-109; S. 166, Anm. 231; C. C. Meinwald, Idem. S. 142-143; Aber Gill und Miller interpretieren dieses Ergebnis als Zusammenfassung nur von der ersten und zweiten Hypothese. Vgl. M. L. Gill und P. Ryan, Idem. S. 92-93; M. H. Miller, Idem. S. 80 und 125-126.

<sup>210</sup> Vgl. F. M. Cornford, Idem. S. 193-194.

„the higher theory“ vorlege.<sup>211</sup> Aber diese Behauptung von Rickless hat eine Schwierigkeit darin, dass man die Ideenlehre Platons, die in den Dialogen nach dem *Parmenides* auftritt, dann nur mit „the higher theory“ erklären kann. Wir können also diese Interpretation nicht annehmen, insofern wir die Selbstheit der Idee in allen Dialogen Platons lesen.<sup>212</sup> Einige Forscher bestimmen das Eins als Idee und die Anderen als das Eins als die wahrnehmbaren Dinge, um diese Absurdität der Idee zu vermeiden.<sup>213</sup> Allen interpretiert das Ergebnis der dritten Hypothese wie folgt: „So it is that, for things other than Unity, their communion with – that is, their participation in – Unity produces in them something that provides a limit for them relative to each other. Their own nature provides unlimitedness.“<sup>214</sup> Diese Interpretation besagt aber, dass die Absurdität zwischen Ideen und Dingen, die in dem ersten Teil des Dialogs kritisiert wurde<sup>215</sup>, auch in dem zweiten Teil wiederholt wird. Wir können also auch diesen Standpunkt nicht annehmen, denn der zweite Teil des *Parmenides* muss für eine Übung zur Rettung der Idee gehalten werden.<sup>216</sup> In der Tat wurzelt diese Art der Interpretation, die die Anderen als das Eins für die wahrnehmbaren Gegenstände hält, wie Allen und Miller sie vertreten, in der Interpretation der Neuplatoniker, da sie alle Argumentationen zu den Anderen als das Eins in der dritten und vierten Hypothese als Erklärungen Platons zur Materie interpretieren.<sup>217</sup> Proklos identifiziert die Natur der Anderen als das

---

<sup>211</sup> “As we will see, with the help of D2 and D3, Plato can show that if the one is, then there are forms other than the one that have contrary property, and hence that if the one is, then RP (Radical Purity: No form can have contrary properties) must be false.” Vgl. S. C. Rickless, Idem. S. 189; S. 1-9.

<sup>212</sup> Vgl. G. E. L. Owen, „The Place of the Timaeus in Plato’s Dialogues“ in: *The Classical Quarterly*, Vol. 3, No. 1/2, 1953, S. 79-95; H. Cherniss, „The Relation of the Timaeus to Plato’s Later Dialogues“ in: *The American Journal of Philology*, Vol. 78, No. 3, 1957, S. 225-266.

<sup>213</sup> R. E. Allen, Idem. S. 321-323; M. H. Miller, Idem. S. 120-126.

<sup>214</sup> R. E. Allen, Idem. S. 315.

<sup>215</sup> Die letzte Kritik des Parmenides: 133a11-134e7.

<sup>216</sup> 135b5-d6.

<sup>217</sup> Proklos, *In Parmenidem*, 1119.4-8: „Τὴν τοίνυν ἀπειρίαν, ἵνα κάτωθεν ποιησώμεθα τὴν ἀρχὴν, θεατέον μὲν καὶ ἐπὶ τῆς ὕλης, διότι ἀοριστὸς καθ’ αὐτὴν καὶ ἄμορφος καὶ ἀνείδεος, τὰ δὲ εἶδη καὶ αἰμορφαὶ πέρατα τῆς ὕλης“ (Übersetzung von Morrow und Dillon: Unlimitedness, then, if we start from

Eins als „ἄπειρον πλήθει (158c6-7)“ mit “τὸ μᾶλλον τε καὶ ἧττον (24b5)” im *Philebos*, und die ungeschriebene Lehre als Mutation der Interpretation des Proklos identifiziert das Prinzip der Materie mit “τὸ δυνάδα (987b26)” oder “ τὸ ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ (987b26)” der *Metaphysik* des Aristoteles. Aber der Disput über die Richtigkeit dieser Identifizierungen dauert noch an.<sup>218</sup>

Wir wollen nun zu unserer Interpretation zurückkehren. Wir behaupteten, dass das Eins und die Anderen als das Eins als Gegenstände der Forschung der ersten Voraussetzung (wenn Eins ist) die Ideen bedeuten. Aber wir konnten der Interpretation von Rickless nicht folgen, wie oben erwähnt. Wie kann unser Ergebnis dann die Aufhebung der Selbstheit der Idee, die Rickless behauptet, lösen? Das Eins der ersten Hypothese und die Anderen als das Eins der vierten Hypothese, die an und für sich erforscht wurden, bedeuten die Selbstheit der Idee, aber das Eins der zweiten Hypothese und die Anderen als das Eins der dritten Hypothese, die in Beziehung zu anderem erforscht wurden, bedeuten nicht die Selbstheit der Idee sondern die durch *Dianoia* bestimmten Ideen. Denn der Forschungsgegenstand der ersten Hypothese und der vierten Hypothese ist jeder Selbst wie Eins selbst oder die Anderen als das Eins selbst, aber der Forschungsgegenstand der zweiten Hypothese und der dritten Hypothese ist ein Seiendes wie *das seiende Eins* oder die Anderen als das Eins, die als *ein* von dem Eins unterschiedenes *Etwas* betrachtet werden. Das Eins der ersten Hypothese und die

---

below, may be viewed in Matter because it is unlimited and shapeless and formless of itself, whereas the forms and shapes are limits of Matter.”; Auch andere Neuplatoniker bestimmen die Anderen als das Eins in der dritten und vierten Hypothesen als Gestalt der Welt der Materie. Sie sagen, dass die Natur der Materie eigentlich apeiron sei und sie durch absolutes Eins als ein Etwas (*peras*) bestimmt werden könnten. Der Unterschied bei den Neuplatonikern beruht darauf, was ein unmittelbarer Grund des Übergangs von apeiron zu *peras* ist. Plotin stellt als Grund das absolute Eine fest, aber Proklos hält ihn in Beziehung zum *Philebos* für das zweite Prinzip (d.h. Prinzip der Materie: megalon und mikron oder megalon—mikron), das aus dem ersten Prinzip (absolutes Eins) herauskommt, und Ficino hält ihn für die erste Seele (*mens prima*) und die Weltseele (*anima mundi*) als Werkzeug des absoluten Eins im Rückgriff auf den *Timaios*. Vgl. M. Ficino, Idem. S. 302-303; S. 372 Anm. 257.

<sup>218</sup> Vgl. F. M. Cornford, Idem. S. 155-157; R. E. Allen, Idem. S. 316-320; K. M. Sayre, Idem. S. 66; C. C. Meinwald, Idem. 132-140, 182 Note 2 und 3; H. J. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics* (Original: *Platone e i fondamenti della metafisica*, 1929), USA, 1990, S. 77-79; H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944, S. 83-96, 107-112.

Anderen als das Eins der vierten Hypothese sind also die Ideen selbst und das Eins der zweiten Hypothese und die Anderen als das Eins der dritten Hypothese sind die Ideen, die durch Dianoia gesetzt werden. Deshalb kann die durch die Dianoia gesetzte und begriffene Idee durch Dianoia in alle Anderen übergehen, und in diesem Sinne kann sie Alles (πάντα) werden, wie wir in der zweiten und dritten Hypothese bestätigten. Die Idee, die an und für sich erforscht wird, kann dagegen von uns nicht ermittelt werden, und in diesem Sinne ist sie Nichts oder gar nicht Eins (οὐδέν), wie wir in der ersten und vierten Hypothese sahen. Auf diese Weise sind das Eins und die Anderen als das Eins *Alles und auch Nichts*, wie das Ergebnis der ersten Voraussetzung in unserem Text sagt.<sup>219</sup>

## 6. Zweite Voraussetzung

Nun untersucht Platon <das Eins> und <die Anderen als das Eins> unter der zweiten Voraussetzung, d.h. wenn Eins nicht ist, wie er die Methode der Untersuchung des zweiten Teils des *Parmenides* durch den Mund des Parmenides im ersten Teil angekündigt hatte.<sup>220</sup> Und Parmenides beschreibt den Grund für die Untersuchung unter der zweiten Voraussetzung mit „wenn du dich noch besser üben willst (εἰ βούλει μᾶλλον γυμνασθῆναι)“.<sup>221</sup> Aber warum ist das Ergebnis der Untersuchung unter der zweiten Voraussetzung inhaltlich für die ganze Übung des zweiten Teils notwendig, obwohl Platon alle Ideen durch die Erforschung <des Eins> und <der Anderen als das

---

<sup>219</sup> 160a4-6: „Wenn also Eins ist, so ist das Eins Alles und auch Nichts, sowohl im Verhältnis zu sich selbst wie auch zu den Anderen, und mit den Anderen verhält es sich eben so. (Οὕτω δὲ ἓν εἰ ἔστιν, πάντα τέ ἐστι τὸ ἓν καὶ οὐδέν ἐστι καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα, < καὶ τᾶλλα > ὡσαύτως.).

<sup>220</sup> 135d7-136c5.

<sup>221</sup> 135e8-136a2: „Außerdem mußt du aber noch dies tun, daß du nicht nur etwas als seiend voraussetzend untersuchst, was sich aus der Voraussetzung ergibt: sondern auch, daß jenes nämlich nicht sei, mußt du hernach zugrunde legen, wenn du dich noch besser üben willst. (χρὴ δὲ καὶ τόδε ἔτι πρὸς τοῦτω ποιεῖν, μὴ μόνον εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι, εἰ βούλει μᾶλλον γυμνασθῆναι.)“.

Eins> unter der ersten Voraussetzung „wenn Eins ist“, wie wir bereits gesehen haben,<sup>222</sup> erklärte? Die Ideenlehre Platons, die im ersten Teil des *Parmenides* kritisiert worden ist, wurde sogar durch den Unterschied zwischen den durch Dianoia gesetzten Ideen (Hypothese 2 und 3) und den Ideen selbst (Hypothese 1 und 4) in den Untersuchungen unter der ersten Voraussetzung gerettet, wie wir bereits festgestellt haben.<sup>223</sup> Wofür schrieb dann Platon die Forschung <des Eins> und <der Anderen als das Eins> unter der zweiten Voraussetzung? Cornford behauptet, dass Platon die Untersuchungen der zweiten Voraussetzung, „wenn Eins nicht ist“, uns vorführe, um die Behauptung des historischen Parmenides über den Weg des Nichtseins zu kritisieren.<sup>224</sup> Dies scheint mir aber vielmehr das Ziel des *Sophistes* zu sein, in welchem das Nichtsein als Grund der Möglichkeit der Falschheit oder Lüge untersucht wird, nicht aber das Ziel des *Parmenides*, wenn wir den *Parmenides* als Ganzes berücksichtigen. Außerdem wird das absolute Nichtsein, das Cornford als das des historischen Parmenides bestimmt, in der sechsten und achten Hypothese, in denen <das Eins> und <die Anderen als das Eins> als Nichts bestimmt werden, von Platon angenommen. Vielmehr sollten wir für die richtige Verknüpfung der beiden Teile des *Parmenides* die Tatsache bestimmen, dass der *Parmenides* nicht den Grund der Möglichkeit der Falschheit oder Lüge, sondern den Grund der Möglichkeit der Idee oder der Welt der Ideen untersucht.<sup>225</sup> Andererseits sind bei Proklos die Untersuchungen unter der zweiten Voraussetzung notwendig, um die Richtigkeit der Behauptungen unter der ersten Voraussetzung dadurch zu verstärken, dass eine Unmöglichkeit der zweiten Voraussetzung bewiesen wird.<sup>226</sup> Aber wenn die Argumentationen unter der zweiten Voraussetzung, „wenn Eins nicht ist“ in Widersprüche geraten würden, müssten auch die Argumentationen unter der ersten Voraussetzung, „wenn Eins ist“ Widersprüche zeigen, da beiden die selbe

---

<sup>222</sup> Vgl. Kapitel II. 5.

<sup>223</sup> Vgl. Kapitel II. 2,3 und 4

<sup>224</sup> F. M. Cornford, Idem. S. 218-221.

<sup>225</sup> 135b5-c4.

<sup>226</sup> Proklos, *In Parmenidem*, 1039-1064, bes. 1060.



Argumentationsstruktur zugrunde liegt.<sup>227</sup> Deshalb ist es unlogisch, dass das Eins aufgrund dessen notwendig sein muss, dass das Ergebnis unter der Voraussetzung, „wenn Eins nicht ist“ absurd ist. Außerdem bestimmt Gill, dass Platon die vollkommene Nutzung und die unvollkommene Nutzung vom Verb ‚einai‘ d.h. Gegenstands-Aussage und die Attributs-Aussage absichtlich vermische, um die Schüler zu schulen.<sup>228</sup> Aber dieses Ziel an sich ist wie immer umstritten.<sup>229</sup>

Die zweite Voraussetzung, „wenn Eins nicht ist“ könnte aus dem Zweifel daran, dass es Idee geben muss, entstehen, wenn wir den ersten Teil des *Parmenides* berücksichtigen.<sup>230</sup> Aber dies erklärt nicht die inhaltliche Notwendigkeit der Untersuchung der zweiten Voraussetzung. Was ist ein inhaltlicher Mehrwert der Untersuchungen unter der zweiten Voraussetzung? Wir wollen sehen, wie der Text antwortet.

### 6.1. Hypothese 5

Das Eins der fünften Hypothese wird auf folgende Weise diskutiert.

Wohl! Wenn aber nun das Eins *nicht* ist, was dann erfolge, müssen wir das nicht demnächst erwägen? – Das müssen wir freilich erwägen. – Was aber ist eigentlich diese Voraussetzung: Wenn *Eins* nicht ist? Ist sie wohl unterscheiden von der: „Wenn *Nicht-Eins* nicht ist“? – Unterscheiden allerdings. – Nur unterscheiden, oder ist es nicht vielmehr ganz das Gegenteil zu sagen: Wenn *Nicht-Eins* nicht ist, als: Wenn *Eins* nicht ist? –

---

<sup>227</sup> Allen hält die Argumentationen unter den beiden Voraussetzungen für Widersprüche. R. E. Allen, Idem. S. 338-339; Über die Kritik gegen diesen Standpunkt: K. M. Sayre, „Plato’s *Parmenides*: Why the Eight Hypotheses are not Contradictory“ in: *Phronesis* 23, 1978, S. 133-150.

<sup>228</sup> M. L. Gill und P. Ryan, Idem. S. 99.

<sup>229</sup> Vgl. Proklos, Idem. 634-635, 637; Franz von Kutschera, Idem. S. 6-7.

<sup>230</sup> 133a8-b2; 135a3-4; Miller auch interpretiert die zweite Voraussetzung im Beziehung mit dem ersten Teil des *Parmenides*, aber er interpretiert, dass die zweite Voraussetzung notwendig sei, um Fehler wie Zenon und seine Gegner nicht zu begehen. Und er sagt auch, dass die Argumentationen unter der zweiten Voraussetzung für eine vollendete Erklärung des Eins in der ersten Hypothese brauchen würden. Vgl. M. H. Miller, Idem. S. 139-141.

Ganz das Gegenteil. – Wie nun, wenn jemand sagt: Wenn Größe nicht ist oder: Wenn Kleinheit nicht ist, oder etwas anderes dergleichen: so deutet er doch in jedem Falle an, **daß Verschiedenes das Nichtseiende nennt?** – Allerdings. – Also auch jetzt deutet er an, **daß er etwas von den Anderen Verschiedenes das Nichtseiende nennt**, indem er sagt: Wenn *Eins* nicht ist? Und wir wissen, was er meint? – Das wissen wir. – Erstens also meint er **etwas Erkennbares**, sodann auch von den Andern Verschiedenes, wenn er sagt *Eins*, er mag ihm nun das Sein beilegen oder das Nichtsein. Denn **dasjenige, wovon gesagt wird**, es sei nicht, wird doch nichtsdestoweniger als etwas erkannt und auch als verschieden von den Anderen. Oder nicht? – Notwendig. (160b5-d2)<sup>231</sup>

Εἴεν· εἰ δὲ δὴ μὴ ἔστι τὸ ἓν, τί χρὴ συμβαίνειν ἄρ' οὐ σκεπτέον μετὰ τοῦτο; — Σκεπτέον γάρ. — Τίς οὖν ἂν εἴη αὕτη ἡ ὑπόθεσις, εἰ ἐν μὴ ἔστιν; ἄρά τι διαφέρει τῆσδε, εἰ μὴ ἐν<sup>232</sup> μὴ ἔστιν; — Διαφέρει μέντοι. — Διαφέρει μόνον, ἢ καὶ πᾶν τούναντίον ἐστὶν εἰπεῖν εἰ μὴ ἐν μὴ ἔστι τοῦ εἰ ἐν μὴ ἔστιν; — Πᾶν τούναντίον. — Τί δ' εἴ τις λέγοι εἰ μέγεθος μὴ ἔστιν ἢ σμικρότης μὴ ἔστιν ἢ τι ἄλλο τῶν τοιούτων, ἄρα ἐφ' ἐκάστου ἂν δηλοῖ **ὅτι ἕτερόν τι λέγοι τὸ μὴ ὄν**; — Πάνυ γε. — Οὐκοῦν καὶ νῦν δηλοῖ **ὅτι ἕτερον λέγει τῶν ἄλλων τὸ μὴ ὄν**, ὅταν εἴπῃ ἐν εἰ μὴ ἔστι, καὶ ἴσμεν ὃ λέγει; — Ἴσμεν. — Πρῶτον μὲν ἄρα **γνωστόν τι** λέγει, ἔπειτα ἕτερον τῶν ἄλλων, ὅταν εἴπῃ ἐν, εἴτε τὸ εἶναι αὐτῷ προσθεῖς εἴτε τὸ μὴ εἶναι· οὐδὲν <γὰρ> ἥττον γινώσκεται, τί **τὸ λεγόμενον** μὴ εἶναι, καὶ ὅτι διάφορον τῶν ἄλλων. ἢ οὐ; — Ἀνάγκη.

Von Beginn der Forschung an geht das Eins der fünften Hypothese zu einem Gegenstand über, obwohl es unter der Voraussetzung „wenn Eins *nicht*

<sup>231</sup> Kursive Betonungen sind von Schleiermacher und verdickte Betonungen sind von mir.

<sup>232</sup> In dieser Stelle hält Miller „Eins (ἐν)“ für Form und das „nicht-Eins (μὴ ἐν)“ für die wahrnehmbaren Dingen, die an der Form teilnehmen, aufgrund eines Begriffs „difference in kind (ἐτεροιοῦτης)“ in 160d8. Aber es scheint mir wenig plausibel zu sein, da sich der Begriff „ἐτεροιοῦτης“ im Text aus allgemeinem Begriff, „διαφέρει“ oder „ἕτερόν“ in 160b5-d2 ableitet. Vgl. M. H. Miller, Idem. S. 141-142.

ist“ vorausgesetzt wurde. Wie ist dies möglich? Platon unterscheidet die Voraussetzung „wenn *Eins* nicht ist“ von der Voraussetzung „wenn *Nicht-Eins* nicht ist“. Dadurch bestimmt er das *Eins* in der Voraussetzung „wenn *Eins* nicht ist“ als ein Gegenteil von dem *Nicht-Eins* in der Voraussetzung „wenn *Nicht-Eins* nicht ist“.<sup>233</sup> Mit anderen Worten: Er hält das *Eins* für etwas von den Verschiedenen Verschiedenes als ein Gegenteil (*Nicht-Nicht-Eins*) der Anderen als das *Eins* (*Nicht-Eins*). Das *Eins* unter der Voraussetzung „wenn *Eins* nicht ist“ wird auf diese Weise für ein Verschiedenes von den Verschiedenen gehalten. Und dadurch kommt dem *Eins* eine Erkenntnis und eine Verschiedenheit zu, obwohl *Eins* nicht ist, da man das in der Voraussetzung gesagte *Eins* verstehen müsse und das *Eins* ein von den Verschiedenen Verschiedenes sei.<sup>234</sup>

Dies ist ein Anfang der Untersuchung in der gleichen Weise wie in der zweite Hypothese, in der das *Eins* durch dem Vergleich mit dem Anderen (d.h. das Sein) untersucht wurde.<sup>235</sup> Das *Eins* der zweiten Hypothese war das *seiende* *Eins*, aber das *Eins* in dieser Hypothese ist das *nichtseiende* *Eins*, wie die Voraussetzung sagt. Wie kann Platon dieses *Eins* als ein von den Verschiedenen Verschiedenes oder als einen Gegenstand untersuchen, obwohl das *Eins* als Nichtseiendes vorausgesetzt wird? Platon

---

<sup>233</sup> Wie erwähnt ist das Interesse Platons in dieser Argumentation nicht an „nicht ist“, sondern an „Eins“. Wir können nicht im Text finden, dass Platon verschiedene Bedeutungen von „nicht ist“ oder „ist“ zu unterscheiden versucht, wie die Behauptung von Gill. Vgl. M. L. Gill und P. Ryan, Idem, S. 94-99.

<sup>234</sup> 160d3-e2: „Hiernach also laß uns von Anfang an sagen: Wenn *Eins* nicht ist, was dann sein muß. Zuerst also muß ihm dieses zukommen, wie es scheint, daß Erkenntnis davon ist, oder man müßte auch nicht einmal verstehen, was gesagt wird, wenn jemand sagt: Wenn *Eins* nicht ist. – Wahr. – Also auch, daß die Anderen verschieden von ihm sind, oder auch jenes müßte nicht verschieden sein von den Anderen genannt werden? – Allerdings. – Auch eine Verschiedenheit kommt ihm also zu außer der Erkenntnis. Denn man meint doch nicht die Verschiedenheit der Anderen, wenn man sagt, das *Eins* ist verschieden von den Anderen; sondern eben die jenes, des *Eins*. – Das ist offenbar. (Ὅδε ἄρα λεκτέον ἐξ ἀρχῆς, ἔν ἐῖ μὴ ἔστι, τί χρὴ εἶναι. πρῶτον μὲν οὖν αὐτῷ τοῦτο ὑπάρχειν δεῖ, ὥς ἔοικεν, εἶναι αὐτοῦ ἐπιστήμην, ἢ μηδὲ ὅτι λέγεται γινώσκεισθαι, ὅταν τις εἴπῃ ἔν ἐῖ μὴ ἔστιν. — Ἀληθῆ. — Οὐκοῦν καὶ τὰ ἄλλα ἕτερα αὐτοῦ εἶναι, ἢ μηδὲ ἐκεῖνο ἕτερον τῶν ἄλλων λέγεσθαι; — Πάνυ γε. — Καὶ ἑτεροῖότης ἄρα ἐστὶν αὐτῷ πρὸς τῇ ἐπιστήμῃ. οὐ γὰρ τὴν τῶν ἄλλων ἑτεροῖότητα λέγει, ὅταν τὸ ἐν ἕτερον τῶν ἄλλων λέγῃ, ἀλλὰ τὴν ἐκείνου. — Φαίνεται.)“.

<sup>235</sup> Vgl. Kapitel II. 2.1 und 2.2.

erklärt dies durch die folgenden Ausführungen.<sup>236</sup>

Also an dem Jenes und an dem Etwas und an dem Davon und Dafür und Daraus und an allem, was dem ähnlich ist, hat das Eins-Nichtseiende Anteil. Denn sonst könnte weder vom Eins auch nur die Rede sein noch von vom Eins Verschiedenen; noch auch wäre etwas für jenes oder von jenem oder könnte auch nur von ihm gesagt werden, wenn es weder an dem Etwas noch an den Anderen der Art Anteil hätte. – Richtig. – Sein also kann das Eins freilich nicht, wenn es nicht *ist*: aber vielerlei an sich zu haben, hindert es nichts; sondern dies ist vielmehr notwendig, wenn doch jenes Eins und nicht Anderes nicht ist. Denn wenn weder das Eins noch jenes ist, sondern auf etwas anderes die Rede gehen soll: so darf man ja überhaupt nicht einmal etwas aussagen. Wenn aber nur jenes Eins und nicht sonst etwas zugrunde liegt als nichtseiend: so muß es notwendig mit jenem und vielem anderen in Verbindung stehen. – Ganz gewiß. (160e2-161a5)

Καὶ μὴν τοῦ γε ἐκείνου καὶ τοῦ τινὸς καὶ τούτου καὶ τούτῳ καὶ τούτων καὶ πάντων τῶν τοιούτων μετέχει τὸ μὴ ὂν ἓν· **οὐ γὰρ ἂν** τὸ ἓν ἐλέγετο οὐδ' ἂν τοῦ ἐνὸς ἕτερα, οὐδ' ἐκείνῳ ἂν τι ἦν οὐδ' ἐκείνου, **οὐδ' ἂν τι ἐλέγετο**, εἰ μήτε τοῦ τινὸς αὐτῷ μετῆν μήτε τῶν ἄλλων τούτων. — Ὅρθως. — Εἶναι μὲν δὴ τῷ ἐνὶ οὐχ οἷόν τε, εἴπερ γε μὴ ἔστι, μετέχειν δὲ πολλῶν οὐδὲν κωλύει, ἀλλὰ καὶ ἀνάγκη, εἴπερ τό γε ἓν ἐκεῖνο καὶ μὴ ἄλλο μὴ ἔστιν. εἰ μέντοι μήτε τὸ ἓν μήτ' ἐκεῖνο μὴ ἔσται, ἀλλὰ περὶ ἄλλου τοῦ ὁ λόγος, **οὐδὲ φθέγγεσθαι δεῖ οὐδέν**· εἰ δὲ τὸ ἓν ἐκεῖνο καὶ μὴ ἄλλο ὑπόκειται μὴ εἶναι, καὶ τοῦ ἐκείνου καὶ ἄλλων πολλῶν ἀνάγκη αὐτῷ μετεῖναι. — Καὶ πάνυ γε.

Platon vergegenständlicht vorne das Eins als ein von den Verschiedenen Verschiedenes durch den Vergleich mit den Anderen als das Eins (d.h. Nicht-Eins) wie Größe oder Kleinheit, obwohl es nicht ist. Ferner sagt er, dass das so vergegenständlichte Eins als so etwas wie ‚dieses‘ oder ‚jenes‘ bezeichnet werden müsse, da eine Verneinung von

---

<sup>236</sup> Vgl. P. Natorp, Idem. S. 269: „Die Ausführung dieses ersten Arguments ist nun besonders darin bemerkenswert, daß sie sich mit stärkster Betonung auf die Möglichkeit der Erkenntnis, auf den möglichen Sinn der Aussage stützt;“.

Benennung wie ‚dieses‘ oder ‚jenes‘ zugleich Verneinung des Seins der Rede bedeute. Mit anderen Worten: Der Gegenstand der Rede muss zuerst ein Seiendes sein, um unsere Rede oder unser Gespräch zu ermöglichen. Wenn es keinen Gegenstand zur Benennung gebe, könne man sich nicht in der Untersuchung üben, geschweige denn darüber reden.<sup>237</sup> Das Gesagte muss also für ein genanntes Etwas wie ‚dieses‘ oder ‚jenes‘ gehalten werden.

Aber die Voraussetzung, die von Platon vorgelegt wurde, war „wenn Eins nicht ist“. Hier nämlich treffen wir auf einen Widerspruch: wir müssen das Eins als etwas Seiendes oder als einen Gegenstand, den wir ‚dieses‘ oder ‚jenes‘ nennen können, annehmen, obwohl es nicht existiert. Platon bestimmt deshalb das Eins nicht als ein gänzlich Nichtsein sondern als ein Etwas, das kein Sein hat, um diesen Widerspruch zu vermeiden: „Sein also kann das Eins freilich nicht, wenn es nicht ist (**Εἶναι**<sup>238</sup> μὲν δὴ τῷ ἐνὶ οὐχ οἷόν τε, εἴπερ γε **μὴ ἔστι**)“<sup>239</sup>. Und das Eins, das das Sein ausschließt, geht in das Eins, das in Beziehung zu den Verschiedenen steht, über, und auf solche Weise nimmt es an den Verschiedenen teil.<sup>240</sup> Aber wie kann dies für das Eins möglich sein, wenn es das Sein in sich nicht hat? Platon sagt am Ende in folgendem, dass das Eins auch am Sein teilnehmen müsse.

---

<sup>237</sup> In diesem Sinne folgt Platon wie sonst auch Parmenides. Vgl. H. G. Zekl. *Platon, Parmenides*, Hamburg, 1972, S. 168, Anm. 244: „Darin, daß Nichtseiendes gar nicht erkannt werden kann, folgt er eleatischen Philosophie.“. Aber Cornford ist anderer Meinung: „He (Plato) is thus controverting Parmenides, who maintained that anything that ‚is not (τὸ μὴ ὄν)‘ is entirely unknowable and cannot be thought or spoken of or even named; any statement professing to be about ‚what is not‘ must be meaningless. Plato points out that even if ‚is not‘ means ‚does not exist‘, true statement can be made a thing that does not exist; they are not meaningless.“ Vgl. F. M. Cornford, Idem. S. 220.

<sup>238</sup> Wie können wir dieses ‚einai‘ anders als ‚existieren‘ bestimmen? Wenn wir dieses ‚einai‘ als Kopulation bestimmen, können wir keinen Satz über das Eins formulieren. Wir verstehen also nicht die Behauptung von Hägler, d.h. Platon benütze das ‚nicht ist‘ sowohl in der fünften Hypothese als auch in der sechsten Hypothese gar nicht als ‚nicht existieren‘. Vgl. R-P. Hägler, Idem. S. 198-202.

<sup>239</sup> 160e7-8: Übersetzung von Zekl: „Zu *sein* ist freilich zwar dem Eins nicht möglich, da es ja doch nicht ist“.

<sup>240</sup> 160e7-161e2.

Ja, auch ein Sein muß es irgendwie an sich haben. – Wie das? – Es muss sich doch so verhalten, wie wir sagen. Denn wenn es sich nicht so verhält: so sagen wir auch nichts Wahres, die wir sagen, das *Eins* ist nicht. Wenn wir aber etwas Wahres sagen, dann offenbar auch etwas Seiendes. Oder nicht so?<sup>241</sup> – Freilich so. – Wenn wir also etwas Wahres zu sagen behaupten: so behaupten wir notwendig auch, etwas Seiendes zu sagen. – Notwendig. (161e3-162a1)

Καὶ μὴν καὶ οὐσίᾳ γε δεῖ αὐτὸ μετέχειν πῃ. — Πῶς δὴ; — Ἐχειν αὐτὸ δεῖ οὕτως ὡς λέγομεν· εἰ γὰρ μὴ οὕτως ἔχει, οὐκ ἂν ἀληθῆ λέγοιμεν ἡμεῖς λέγοντες τὸ ἐν μὴ εἶναι· εἰ δὲ ἀληθῆ, δῆλον ὅτι ὄντα αὐτὰ λέγομεν. ἢ οὐχ οὕτως; — Οὕτω μὲν οὖν. — Ἐπειδὴ δέ φαμεν ἀληθῆ λέγειν, ἀνάγκη ἡμῖν φάναι καὶ ὄντα λέγειν. — Ἀνάγκη.

Das Eins konnte vorne nicht am Sein teilnehmen (**εἶναι** μὲν δὴ τῷ ἐνὶ οὐχ οἶόν τε, εἴπερ γε μὴ ἔστι, μετέχειν), aber es muss jetzt irgendwie an dem Sein teilnehmen (**οὐσίᾳ** γε δεῖ αὐτὸ μετέχειν πῃ<sup>242</sup>). Insofern das Eins als „nicht ist“ vorausgesetzt wird, kann es nicht sein. In diesem Fall wird „nicht ist“ unter der Voraussetzung „wenn Eins nicht ist“ betont. Aber wenn wir fragen, was das Eins unter der Voraussetzung „wenn Eins nicht ist“ ist, ist es „etwas Seiendes (ὄντα)“, das von den Verschiedenen verschieden ist, wie zuvor erwähnt.<sup>243</sup> Das Eins muss in diesem Fall vor allem „etwas Seiendes“ sein, um unsere Rede wahr zu machen, ob wir nun „nicht ist“ sagen oder „ist“ sagen. Hier ist nicht „nicht ist“ von der Voraussetzung „wenn Eins nicht ist“ von Bedeutung, sondern das seiende Eins als Gegenstand der Rede. Und wenn wir „etwas Seiendes“ sagen, können wir ein Wahres sagen.<sup>244</sup>

<sup>241</sup> Vgl. Übersetzung von Zekl: „sagen wir aber Wahres, so ist doch klar, daß das Gesagte auch *ist*. Oder nicht so?“. die Übersetzung von Zekl scheint αὐτὰ nicht auf τὸ ἐν sondern auf τὸ ἐν μὴ εἶναι zu beziehen.

<sup>242</sup> Wir können dies (πῃ) mit „scheinen (φαίνεται) und „wie im Traume (ὥσπερ ὄναρ ἐν ὕπνῳ)“ in der siebten Hypothese vergleichen. Vgl. 164c8-e3.

<sup>243</sup> 160b5-d2; vgl. R. E. Allen, Idem. S. 334.

<sup>244</sup> Deshalb ist diese Stelle keine Diskussion über ‚einai‘ als ‚existieren‘ oder als Kopulation. Vgl. R-P. Hägler, Idem. S. 198-202; M. L. Gill und P. Ryan, Idem. S. 95-96.

Das, was hier „etwas Seiendes“ bedeutet, ist umstritten. Zekl behauptet, dass „etwas Seiendes“ hier „das Bestehen des ausgesagten Sachverhalts“ bedeute.<sup>245</sup> Aber seine Ansicht ist ungewöhnlich, da der ausgesagte Sachverhalt hier auf „Eins nicht ist“ hinweist. Wenn wir aber „etwas Seiendes“ als das Bestehen dieses Sachverhalts annehmen würden, wie Zekl es tut, müssten wir die Rede „Eins nicht ist“ als etwas Wahres annehmen. Aber diese Ansicht steht dem Text entgegen.<sup>246</sup> Also scheint es mir plausibler zu sein, dass wir „etwas Seiendes“ für das *Eins* unter der Voraussetzung „wenn Eins nicht ist“ halten, wie in der Erklärung von Allen<sup>247</sup>. Andererseits behauptet Cornford wegen des Widerspruchs dieses Eins als „etwas Seiendes“ mit der Voraussetzung „wenn Eins nicht ist“, dass Platon die Welt der Rede von der Welt der Existenz in diesem Kontext unterscheide.<sup>248</sup> Seine Behauptung bedeutet nämlich, dass Platon die beiden Welten klassifiziert, indem er zum Beispiel eine nicht existierende Chimäre nicht als „etwas Seiendes“ in der Welt der Existenz, sondern als „etwas Seiendes“ in der Welt der Rede bestimmt. Aber es scheint unmöglich, dass Platon die beiden Welten aufteilt, wie von Allen bemerkt,<sup>249</sup> denn Platon sagt im Text nur, dass „etwas Seiendes“ zu sagen, ein Wahres zu sagen sei, aber nicht sagt, dass die beiden Welten verschieden sind.

Wie hält Platon denn das Eins für „etwas Seiendes“, obwohl Eins nicht ist? Dies ist offensichtlich ein Widerspruch.<sup>250</sup> Aber im Text nehmen die Gesprächspartner diesen

---

<sup>245</sup> H. G. Zekl, Idem. S. 168, Anm. 244.

<sup>246</sup> “εἰ γὰρ μὴ οὕτως ἔχει, οὐκ ἂν ἀληθῆ λέγοιμεν ἡμεῖς λέγοντες τὸ ἐν μὴ εἶναι· εἰ δὲ ἀληθῆ, δῆλον ὅτι ὄντα αὐτὰ λέγομεν.” (161e4-6).

<sup>247</sup> R. E. Allen, Idem. S. 333-334.

<sup>248</sup> F. M. Cornford, Idem. S. 231.

<sup>249</sup> Vgl. R. E. Allen, Idem, S. 333-334; *Theaitetos*, 188d-189d. Bei Platon muss ein Gegenstand für die Rede auch existieren.

<sup>250</sup> Hägler und Gill beseitigen diesen Widerspruch, indem Hägler behauptet, dass das ‚nicht ist‘ von Anfang an als ‚nicht existieren‘ benutzt werde, während Gill behauptet, dass Platon absichtlich als Übung der Schüler das existenziale ‚ist‘ und das ‚ist‘ als Kopula vermische. Aber wenn der zweite Teil des *Parmenides* die Erforschung von Platons eigener Ideenlehre ist, wäre es richtig, dass Platon selbst die verschiedenen Bedeutungen von ‚nicht ist‘ im Prozess seiner Forschung benutzt und Platon sich wegen

Widerspruch ohne Zweifel an. Warum nehmen sie den Widerspruch ohne Zweifel an? Der Grund dafür ist, dass das Eins, das nicht ist, als ein Etwas als Gesagtes angenommen wird, da unsere Rede vollzogen wird, obwohl es als Nichtseiendes vorausgesetzt wurde. Sie beseitigen also die widersprüchliche Situation nicht dadurch, dass sie die Welt der Rede von der Welt der Existenz unterscheiden, sondern sie nehmen die widersprüchliche Situation als richtig an, indem sie die Welt der Rede und die Welt der Existenz als *eine* Welt annehmen. Bei Platon besteht nämlich eine Korrelation zwischen der Welt der Existenz und der Welt der Rede, wie wir aus dem Text feststellen können. Die Existenz des Gegenstandes kann durch die Rede über den Gegenstand garantiert werden (160b5-d2; 160e2-161a5) und die Wahrheit der Rede kann wieder durch die Existenz des Gegenstandes garantiert werden (161e3-162a1). Nun bestimmt Platon das nicht seiende Eins nicht als Nichts, in dem ein Gegenstand der Rede verneint wird, sondern als ein das Sein ausschließendes Eins oder als „etwas Seiendes“, da er auch ein von der Rede gesetztes Seiendes oder auch einen Gegenstand der Rede nicht verneinen kann. Dieser Standpunkt Platons findet sich auch im Dialog, *Sophistes*, der die Falschheit erforscht.<sup>251</sup>

„Fremder: Denn ich, der ich festsetzte, das Nichtseiende dürfe weder an der Eins noch an der Vielfalt teilhaben, habe es doch vorher und jetzt geradezu *eins* genannt. Denn ich sage, das Nichtseiende. (ἐγὼ μὲν γὰρ ὑποθέμενος οὔτε ἑνὸς οὔτε τῶν πολλῶν τὸ μὴ ὄν δεῖν μετέχειν, ἄρτι τε καὶ νῦν οὕτως ἐν αὐτὸ εἴρηκα· τὸ μὴ ὄν γὰρ φημί.)“<sup>252</sup>

„Fremder: Aber auch, o Bester, alles von allem absondern zu wollen, schickt sich schon sonst nirgend hin und gehört denn auch auf alle Weise nur zu einem von den Musen Verlassenen und ganz Unphilosophischen.

---

eines derartigen Zusammentreffens der Bedeutungen in diesen Argumentationen übt. Vgl. R-P.Hägler, Idem. S. 194-202; M. L. Gill und P. Ryan, Idem. S. 94-101.

<sup>251</sup> Vgl. Über das Verhältnis zwischen dem *Parmenides* und dem *Sophist*: Christoph Zimmermann, *Platons negative Dialektik, Eine Untersuchung der Dialoge „Sophistes“ und „Parmenides“*, Würzburg, 2004, S. 37-40.

<sup>252</sup> *Der Sophist*, 238d9-e3.



Theaitetos: Wie das?

Fremder: Weil es die völligste Vernichtung alles Redens ist, jedes von allem übrigen zu trennen. Denn nur durch gegenseitige Verflechtung der Begriffe kann uns ja eine Rede entstehen.

Theaitetos: Allerdings.

Fremder: Überlege nun, wie zu gar rechter Zeit wir jetzt gegen solche gestritten und sie genötigt haben zuzugeben, daß eines sich mit dem anderen mische.

Theaitetos: In welcher Hinsicht denn?

Fremder: Weil doch die Rede auch ein Eins von den Seienden Gattungen ist. Denn ihrer beraubt, wären wir, was das größte ist, auch der Philosophie beraubt, überdies aber müssen wir uns auch jetzt darüber einigen, was eine Rede *ist*. Wollten wir sie nun ganz ausschließen, so daß sie überhaupt nicht *sein* soll: so vermöchten wir nicht weiter etwas zu sagen. Wir schlossen sie aber aus, wenn wir einräumten, es gäbe gar keine Verknüpfung für irgend etwas mit irgend etwas.

ΞΕ. Καὶ γάρ, ὦγαθέ, τό γε πᾶν ἀπὸ παντὸς ἐπιχειρεῖν ἀποχωρίζειν ἄλλως τε οὐκ ἐμμελὲς καὶ δὴ καὶ παντάπασιν ἀμούσου τινὸς καὶ ἀφιλοσόφου.

ΘΕΑΙ. Τί δῆ;

ΞΕ. Τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων· διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.<sup>253</sup>

---

<sup>253</sup> Über „symplokē eidōn“: J. L. Ackrill, „ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ“ in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies in the University of London*, No 2, 1955, S. 31-35; R. C. Cross, „Logos and Forms in Plato“ in: *Mind*, New Series, Vol. 63, No. 252, Oct., 1954, S. 433-450; R. S. Bluck, „Logos and Forms in Plato: A Reply to Professor Cross“ in: *Mind*, New Series, Vol. 65, No. 260, Oct., 1956, S. 522-529; D. W. Hamlyn, „The Communion of Forms and the Development of Plato's Logic“ in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 5, No. 21, Oct., 1955, S. 289-302.

ΘΕΑΙ. Ἀληθῆ.

ΞΕ. Σκόπει τοίνυν ὥς ἐν καιρῷ νυνδὴ τοῖς τοιούτοις διεμαχόμεθα καὶ προσηναγκάζομεν ἕαν ἕτερον ἐτέρῳ μείγνυσθαι.

ΘΕΑΙ. Πρὸς δὴ τί;

ΞΕ. Πρὸς τὸ τὸν λόγον ἡμῖν τῶν ὄντων ἓν τι γενῶν εἶναι. τούτου γὰρ στερηθέντες, τὸ μὲν μέγιστον, φιλοσοφίας ἂν στερηθεῖμεν· ἔτι δ' ἐν τῷ παρόντι δεῖ λόγον ἡμᾶς διομολογήσασθαι τί ποτ' ἔστιν, εἰ δὲ ἀφηρέθημεν αὐτὸ μηδ' εἶναι τὸ παράπαν, οὐδὲν ἂν ἔτι που λέγειν οἰοί τ' ἡμεν. ἀφηρέθημεν δ' ἂν, εἰ συνεχωρήσαμεν μηδεμίαν εἶναι μεῖζιν μηδενὶ πρὸς μηδέν.<sup>254</sup>

Wie oben erwähnt, sagt Platon auch im *Sophistes*, dass ein Nichtseiendes ein Seiendes würde, da, sooft man rede, „es ein Nichtseiendes sei“. Ferner erklärt er, dass die Ursache des Seins der Rede „Verflechtung der Begriffe“ (διὰ γὰρ τὴν **ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν** ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν) oder Beziehung der Formen mit einander sei, und eine Verneinung der Beziehung der Formen mit einander<sup>255</sup> eine Verneinung der Rede und der Philosophie bedeute. Die Philosophie besteht nämlich durch die Rede, und die Rede besteht durch Verflechtung der Formen. Und die Rede kann das Nichtseiende in das Seiende übergehen lassen, wie wir im *Parmenides* und im *Sophistes* gesehen haben. Und dass das Nichtseiende ein Seiendes wird, ist möglich durch die Verflechtung der Formen. Am Ende entsteht das entscheidende Ergebnis der fünften Hypothese, d.h. dass das Eins „etwas Seiendes“ ist, aus unserer Rede über das nichtseiende Eins und dies entsteht aus der Verflechtung der Formen.<sup>256</sup> Und das nicht seiende Eins der fünften Hypothese, das aus der Verflechtung der Formen entsteht, kann in alles übergehen.<sup>257</sup>

---

<sup>254</sup> *Der Sophist*, 259d9-260b2.

<sup>255</sup> Wir können dies als die Forschungsmethode der ersten und vierten Hypothese feststellen. Vgl. Kapitel II. 1, 3 und 4.

<sup>256</sup> Wir können also die Korrelation zwischen dem Sein und der Rede auch im *Sophst* finden.

<sup>257</sup> 162a1-163b6.

Wir haben bereits gesehen, dass <das Eins> in der zweiten Hypothese und <die Anderen als das Eins> in der dritten Hypothese durch die Beziehung mit den Anderen in alles übergang. Aber die beiden sind durch *Dianoia*<sup>258</sup> erst in die Beziehung mit den Anderen oder in die Verflechtung der Formen eingetreten, wie wir vorne gesehen haben.<sup>259</sup> Aber das nichtseiende Eins hier in der fünften Hypothese steht in Beziehung zu den Anderen nicht durch *Dianoia* sondern durch die Rede oder das Reden. <Das Eins> und <die Anderen als das Eins> in der zweiten und dritten Hypothese wurden nämlich *durch Dianoia* als Ursache der Verflechtung der Formen vergegenständlicht, aber das Eins in der fünften Hypothese verflocht sich mit den anderen Formen durch die Vergegenständlichung *in der Rede und im Reden*.<sup>260</sup> Wie können wir diesen Unterschied zwischen der zweiten und dritten Hypothesen und der fünften Hypothese verstehen? Wir können eine Andeutung dazu wiederum im *Sophistes* finden.

„Fremder: Also Denken und Rede sind dasselbe, nur daß das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, was ohne Stimme vor sich geht, Denken genannt worden ist.

Theaitetos: Richtig.

Fremder: Der Ausfluß von jenem aber vermittels des Lautes durch den Mund heißt Rede.

Theaitetos: Wahr.

ΞΕ. Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γινόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια;

ΘΕΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΞΕ. Τὸ δέ γ' ἀπ' ἐκείνης ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου

---

<sup>258</sup> Vgl. Kapitel II. 2.3 und 4.3.

<sup>259</sup> Wir haben „das Eins“ und „die Anderen als das Eins“ für alle Ideen gehalten. Vgl. Kapitel II. 2 und 4.

<sup>260</sup> 160e2-161a5; 161e3-162a1.

κέκληται λόγος;

ΘΕΑΙ. Ἀληθῆ.”<sup>261</sup>

Wie oben erwähnt, ist Rede und Denken bei Platon wesentlich dasselbe. Die Rede ist das Denken mit Stimme.<sup>262</sup> Platon bestimmt eine Rede (logos) oder das Reden (legein) und das Denken (Dianoia) als dasselbe. Wir können also feststellen, dass auch der Grund dafür, dass das nichtseiende Eins in der fünften Hypothese in Alles übergeht, die Vergegenständlichung durch das Denken (Dianoia) gleich wie in der zweiten Hypothese und der dritten Hypothese ist. Wir wollen nun ein inhaltliches Neues in der fünften Hypothese finden. Das Eins kann durch Dianoia in Alles übergehen und alle Bestimmungen in sich enthalten, *nicht nur wenn es als Seiendes vorausgesetzt wird sondern auch wenn es als Nichtseiendes vorausgesetzt wird*. Ob das Eins ist oder das Eins nicht ist, ist nämlich im Ergebnis gleich.<sup>263</sup> Wir wollen nun zu einer anderen Hypothese, die das gleiche Ergebnis wie die fünfte Hypothese hat, übergehen.

## 6.2. Hypothese 7

---

<sup>261</sup> *Der Sophist*, 263e3-9.

<sup>262</sup> Wir können diesen Standpunkt auch im *Theaitetos* finden: “Sokrates: Sehr schön. Und Denken, verstehst du darunter eben das, was ich? – Theaitetos: Was verstehst du darunter? – Sokrates: Eine Rede, welche die Seele bei sich selbst durchgeht über dasjenige, was sie erforschen will. (ΣΩ. Κάλλιστα. τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἄρ' ὅπερ ἐγὼ καλεῖς; -- ΘΕΑΙ. Τί καλῶν; -- ΣΩ. Λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ.)” *Theaitetos*, 189e4-7.

<sup>263</sup> Cornford versteht die fünfte Hypothese als Problem der Undeutlichkeit des Wortes oder der Bedeutung des Wortes und Platon unterscheide die zwei Bedeutungen von „nicht ist“, obwohl Parmenides und Gorgias es nicht getan hätten. Aber kann diese Unterscheidung das Problem der Ideenlehre im ersten Teil grundsätzlich lösen? Wenn das Problem der Ideenlehre bei Platon nicht das Problem des Wortes oder der Semantik, sondern das Problem des wahren Gegenstandes und der Erforschung des Gegenstandes ist, ist die Semantik nur die Hälfte der Lösung der Ideenlehre. Vgl. F. M. Cornford, Idem. S. 225-231; Auch die Erklärung von Meinwald durch die zwei unterschiedlichen Forschungsmethoden („pros heauto“ und „pros ta alla“) hat keine Bedeutung mehr für die Übung. Natürlich behauptet er, dass diese Übung im *Parmenides* für die reife Ideenlehre der späten Dialogen sehr wichtig sei. Aber sie erklärt nicht die Beziehung zwischen seiner Forschungsmethode und der späten Ideenlehre. Vgl. C.C. Meinwald, Idem. S. 145-152.

Die Welt der durch Dianoia gesetzten Ideen, wie in der zweiten, dritten oder fünften Hypothese, wird auch in der siebten Hypothese vorgelegt. Die siebte Hypothese untersucht die Anderen unter der Voraussetzung, “wenn Eins nicht ist”. Sie fängt wie folgt an.

Nun laß uns auch noch sagen: Wenn *Eins* nicht ist, was dann **den Anderen** zukommen muß. – Das laß uns sagen. – Anderen müssen sie doch irgendwie sein. Denn wenn sie nicht einmal Andere sind, **so wäre auch gar nicht von den Anderen die Rede**. – So ist es. – Und wenn von den Anderen **die Rede** ist, so sind die Anderen verschiedene. Oder brauchst du nicht immer für dasselbe das Wort „Anderes“ und „Verschiedenes“? – Ich gewiß. – Verschieden aber, sagen wir, ist das Verschiedene von einem Verschiedenen; also auch wohl **das Andere ein Anderes von einem Anderen?** – Ja. (164b5-c2)

Ἐτι δὴ λέγωμεν, ἓν εἰ μὴ ἔστι, **τᾶλλα** τί χρή πεπονθέναι. — Λέγωμεν γάρ. — Ἄλλα μὲν που δεῖ αὐτὰ εἶναι· εἰ γὰρ μηδὲ ἄλλα ἐστίν, **οὐκ ἂν περὶ τῶν ἄλλων λέγοιτο**. — Οὐτώ. — Εἰ δὲ περὶ τῶν ἄλλων ὁ λόγος, τά γε ἄλλα ἕτερα ἐστίν. ἢ οὐκ ἐπὶ τῷ αὐτῷ καλεῖς τό τε ἄλλο καὶ τὸ ἕτερον; — Ἐγώ γε. — Ἐτερον δέ γέ πού φαμεν τὸ ἕτερον εἶναι ἐτέρου, καὶ **τὸ ἄλλο δὴ ἄλλο εἶναι ἄλλου**; — Ναί.

Platon behauptet, dass die Anderen sein müssten, da die Rede “Andere” bereits das Sein der Anderen enthalte. Auch hier wie in der fünften Hypothese<sup>264</sup> ist die Rede der Grund des Seins der Anderen.<sup>265</sup> Und wir haben bereits gesehen, dass die Rede (Logos) und das Denken (Dianoia) bei Platon dasselbe sind.<sup>266</sup> Die Anderen brauchen die Anderen

---

<sup>264</sup> 160e2-161a5; 161e3-162a1.

<sup>265</sup> Allen (wie Miller) interpretiert die Anderen in der siebten Hypothese als „Things“: „Things other than Unity were shown in III1 (Hypothese 5) to be unlimited multiplicity when considered apart from their participation in Unity, which provided them with limit.... As in III1, if Unity is not, there are things other than Unity; for we could not speak of them unless they were.“ Vgl. R. E. Allen, Idem. S. 336-337; M. H. Miller, Idem. S. 141-142.

<sup>266</sup> Kapitel II. 6.1.

als Gegenstand für den Vergleich, damit die Anderen verschiedene sind. Was soll der Gegenstand für den Vergleich der Anderen sein? Das von den Anderen Andere war das Eins, als die Anderen unter der Voraussetzung “wenn Eins ist” in Frage gestellt wurden, wie die dritte und vierte Hypothese uns zeigte.<sup>267</sup> Aber in der siebten Hypothese wurde Eins als Nichtseiendes vorausgesetzt, und deshalb kann das von den Anderen Andere kein Eins sein. Auch Platon erwähnt dies wie folgt.

Also auch für die Anderen, wenn sie andere sein sollen, ist etwas, als welches sie andere sind? – Notwendig. – Was denn wäre wohl dieses? **Als das Eins sind sie nicht andere, da das Eins nicht ist.** – Freilich nicht. – Also **untereinander.** Denn dieses bleibt nur noch übrig, oder sie wären andere in Beziehung auf gar nichts. – Richtig. – **Als Menge genommen** also wird jedes **gegen das übrige anders sein.** Denn als Eins genommen kann es nicht, wenn Eins nicht ist: (164c2-8)

Καὶ τοῖς ἄλλοις ἄρα, εἰ μέλλει ἄλλα εἶναι, ἔστι τι οὗ ἄλλα ἔσται. — Ἀνάγκη. — Τί δὴ οὖν ἂν εἴη; τοῦ μὲν γὰρ ἐνὸς οὐκ ἔσται ἄλλα, μὴ ὄντος γε. — Οὐ γάρ. — Ἀλλήλων ἄρα ἐστί· τοῦτο γὰρ αὐτοῖς ἔτι λείπεται, ἢ μηδενὸς εἶναι ἄλλοις. — Ὅρθως. — Κατὰ πλήθη ἄρα ἕκαστα ἀλλήλων ἄλλα ἐστί· κατὰ ἓν γὰρ οὐκ ἂν οἷά τε εἴη, μὴ ὄντος ἐνός.

Die Anderen können nicht anders als Eins sein, da das Eins nicht ist. Eine weitere Möglichkeit dafür, dass die Anderen verschiedene sind, ist dann, dass die Anderen von den Anderen verschiedene sind. Und alle Anderen als Gegenstand für Vergleich werden von Platon für “Menge (πλήθη)” gehalten, da es kein Eins gibt. Am Ende müssen die Anderen als Menge mit einer anderen Menge verglichen werden. Platon drückt “Menge” wie folgt aus.

Sondern, wie es scheint, ist jede Masse davon unendlich der Menge nach, und **wenn auch einer, was ihn das allergeringste dünkt, davon nähme,** so **erscheint es** doch plötzlich, wie im Traume, anstatt daß es ihn Eins zu sein dünkte, als Vieles, und **anstatt sehr klein, ganz groß** gegen das aus ihm

---

<sup>267</sup> 157b8-c4; 159b4-d3.

noch weiter Zerteilbare.<sup>268</sup> – Ganz richtig. – Als solche Massen also wären die Anderen untereinander andere, wenn sie, ohne daß *Eins* ist, andere sein sollen. – Offenbar freilich. – Also werden es **viele Massen** sein, **jede als Eins erscheinend, es aber nicht seiend, wenn doch Eins nicht sein soll.** – So ist es. – Auch eine Zahl von ihnen wird es also zu geben scheinen, **wenn jede Masse als eine erscheint**, da es viele sind. – Freilich. – Und einiges darunter wird Gerades, anderes Ungerades, **ohne es in Wahrheit zu sein, nur scheinen**, wenn doch Eins nicht sein soll. – Freilich ist es nicht so. (164c8-e3)

ἀλλ' ἕκαστος, ὡς ἔοικεν, ὁ ὄγκος αὐτῶν ἄπειρός ἐστι πλήθει, **κἂν τὸ σμικρότατον δοκοῦν εἶναι λάβη τις**, ὥσπερ ὄναρ ἐν ὕπνῳ φαίνεται ἐξαίφνης ἀντὶ ἐνὸς δόξαντος εἶναι πολλὰ καὶ ἀντὶ σμικροτάτου **παμμέγεθες** πρὸς τὰ κερματιζόμενα ἐξ αὐτοῦ. — Ὅρθότατα. — Τοιούτων δὴ ὄγκων ἄλλα ἀλλήλων ἂν εἴη τᾶλλα, εἰ ἐνὸς μὴ ὄντος ἄλλα ἐστίν. — Κομιδῇ μὲν οὖν. — Οὐκοῦν **πολλοὶ ὄγκοι** ἔσονται, **εἷς ἕκαστος φαινόμενος**, ὧν δὲ οὐ, εἴπερ ἐν μὴ ἔσται; — Οὕτω. — Καὶ ἀριθμὸς δὲ εἶναι αὐτῶν δόξει, **εἴπερ καὶ ἐν ἕκαστον**, πολλῶν ὄντων. — Πάνυ γε. — Καὶ τὰ μὲν δὴ ἄρτια, τὰ δὲ περιττὰ ἐν αὐτοῖς **ὄντα οὐκ ἀληθῶς φαίνεται**, εἴπερ ἐν μὴ ἔσται. — Οὐ γὰρ οὖν.

Das Andere als “Menge (1)” wird mit der anderen “Menge (2)” verglichen. Platon nennt jede “Menge” als Gegenstand für den Vergleich “die Masse (ὁ ὄγκος)<sup>269</sup>”. Und jede Masse sei **unendliche** Menge (ἕκαστος αὐτῶν ἄπειρός ἐστι πλήθει). Aber Platon sagt sofort, dass wenn auch einer das **scheinbar** kleinste Stück von der Masse oder der

<sup>268</sup> Übersetzung von Zekl: „Vielmehr ist, wie es scheint, jede Masse von ihnen unbegrenzt an Menge, und wenn auch einer das scheinbar kleinste Stück davon vornähme, so scheint es, wie beim Traum im Schlaf, plötzlich an Stelle des Einen, das es zu sein schein, Vieles zu sein, und an Stelle des Kleinsten nun riesengroß im Vergleich zu den Stücken, die sich aus ihm spalten lassen.“.

<sup>269</sup> Vgl. F. M. Cornford, Idem. S. 237: „The word ‚mass‘ or ‚bulk‘ (ὄγκος) is also used, for lack of any better term to describe quantitateness where there is no definite quantity.“; Über andere Erklärung zu ὄγκος: R. E. Allen, Idem. S. 337.

unbegrenzten Menge nehme (κἄν τὸ σμικρότατον δοκοῦν εἶναι<sup>270</sup> λάβῃ τις), ganz groß zu sein scheine. Das kleinste scheint nicht klein sondern ganz groß zu sein, obwohl irgend einer *das Kleinste* von der Masse herauszieht. Warum formuliert Platon hier “wenn einer das scheinbar Kleinste von der Masse als der unendlichen Menge nimmt”? Platon sagt, dass die Natur der Masse unendlich sei, und er wählt die Formulierung “zu sein scheinen (δοκοῦν εἶναι)” aus. Das Kleinste zu nehmen ist nämlich bei Platon hier nicht eine wahre Sache, da er einen Teil der unendlichen Menge zu nehmen für eine unmögliche Sache in der Situation des Nichtseins des Eins hält.

Eine Masse muss mit einer anderen Masse verglichen werden. Deshalb werden viele Massen (πολλοὶ ὄγκοι) sein. Aber jede Masse (von den vielen Massen) **erscheine** als eins obwohl Eins nicht sei (εἷς ἕκαστος **φαινόμενος**, ὦν δὲ οὐ, εἴπερ ἐν μὴ ἔσται). Und wenn jede Masse eine sei, **scheine** es auch eine Zahl der Massen (Καὶ ἀριθμὸς δὲ εἶναι αὐτῶν **δόξει**) zu geben, da die Massen viele seien, und deshalb **scheine** es Gerades und Ungerades zu geben, **obwohl sie nicht wahr seien** (Καὶ τὰ μὲν δὴ ἄρτια, τὰ δὲ περιττὰ ἐν αὐτοῖς ὄντα **οὐκ ἀληθῶς φαίνεται**). In der obigen Stelle können wir herausfinden, dass das als *eins* Erscheinende mit dem wahren *Eins* verglichen wird.<sup>271</sup> Platon betont viele Male, dass die Masse als eins erscheint. Was bedeutet diese Betonung?<sup>272</sup> Er

---

<sup>270</sup> Dieser Ausdruck besagt, dass das kleinste von der Masse zu nehmen selbst ein unmöglicher Versuch ist. Aber dieser Versuch wird ermöglicht durch *Dianoia*, wie später erwähnt. Vgl. 165b4-7: „Und ganz zermalmt wird, glaube ich, notwendig durch Zerstückelung alles Seiende, was nur irgend jemand in seinem Verstande auffaßt, denn es würde immer als Masse ohne Eins aufgefaßt. – Allerdings. (Θρύπτεσθαι δὴ οἶμαι κερματιζόμενον ἀνάγκη πᾶν τὸ ὄν, ὃ ἅν τις λάβῃ τῇ διανοίᾳ· ὄγκος γάρ που ἄνευ ἐνὸς ἀεὶ λαμβάνοιτ' ἅν. — Πάνυ μὲν οὖν.)“.

<sup>271</sup> Platon-Interpretation von Hegel stimmt also nicht mit dem Text von Platon überein: „Platon zeigt von dem Einen, daß [es], wenn es ist, ebensowohl als wenn es nicht ist, ... ebensosehr Eins als Vieles ist. In dem Satz: ‚das Eine ist‘ liegt auch, ‚das Eine ist nicht Eines, sondern Vieles‘; und umgekehrt, ‚das Vieles ist‘ sagt zugleich, ‚das Viele ist nicht Vieles, sondern Eines‘. Sie zeigen sich *dialektisch*, sind *wesentlich die Identität mit ihrem Anderen; und das ist das Wahrhaft*.“ Bei Platon ist diese Sache „*nicht wahr* (*οὐκ ἀληθῶς*)“. Vgl. Hegel, Bd. 19. 81f.

<sup>272</sup> Miller erklärt diese Betonung der „Things“: „The notion of „appearing“ or „seeming“ has both positive and negative aspects, and these serve aptly to suggest the special epistemic and ontological status of things. In its positive sense, to „appear“ or „seem“ is to be *manifest to the senses*. ... The contrast suggested by „appearing“ or „seeming“ refers back to just this „true“ (*ἀληθῶς*, 164e3) being. Thus



versucht die durch Dianoia gesetzte Welt (hier: die als eins erscheinende Masse, nicht wahres Eins), die wir viele Male erwähnt haben, noch einmal vorzulegen. Nun können wir eine neue Information in der siebten Hypothese finden: *man kann eine unmögliche Sache durch Dianoia setzen.*<sup>273</sup> In folgendem („ὅταν τίς τι λάβῃ τῇ διανοίᾳ“) können wir dies feststellen.

Wird nicht auch jede Masse als begrenzt gegen eine andere und für sich selbst erscheinen, obwohl sie weder Anfang noch Mitte noch Ende hat? – Wie doch das? – Weil jedesmal, **wenn jemand etwas davon in seinen Gedanken festhält**, als wäre es eins von diesen dreien, immer vor dem Anfang noch ein anderer Anfang erscheint, und nach dem Ende noch ein anderes zurückbleibendes Ende, und in der Mitte noch eine genauere und kleinere Mitte als jene Mitte, **weil man eben nicht als Eins ein jedes von ihnen fassen kann, da das Eins nicht ist.** – Vollkommen wahr. – Und ganz zermalmt wird, glaube ich, notwendig durch **Zerstückelung** alles Seiende, **was nur irgend jemand in seinem Verstande auffaßt**, denn es würde immer als **Masse ohne Eins** aufgefaßt. – Allerdings. – Eine solche nun **erscheint** dem, der von ferne und nur mit stumpfen Blick darauf sieht, notwendig als **Eins**, wer sie aber nahebei und scharf betrachtet, dem erscheint jedes Einzelne als **eine unendliche Menge**, wenn es doch Eins, welches ja nicht ist, beraubt ist. – Das ist ganz notwendig. – So müssen demnach jegliche Anderen als unbegrenzt und als begrenzt, als Eines und Vieles erscheinen, wenn Eins nicht ist, wohl aber die Anderen als das Eins. – So muß es sein. (165a5-c6)

Οὐκοῦν καὶ πρὸς ἄλλον ὄγκον πέρας ἔχων, αὐτός γε πρὸς αὐτὸν οὔτε ἀρχὴν οὔτε πέρας οὔτε μέσον ἔχων; — Πῇ δὴ; — Ὅτι αἰὲν αὐτῶν **ὅταν τίς**

---

Parmenides' qualification serves to subordinate things to forms. In effect, he lets the being and intelligibility of the forms stand as the measure for those of things, and he finds things lacking.“ Vgl. M. H. Miller, Idem. S. 164-165; Gill interpretiert diese Ausdrücke als „deceptive appearance“. Vgl. M. L. Gill und P. Ryan, Idem. S. 102-103.

<sup>273</sup> Vgl. P. Natorp, Idem. S. 275: „dies Sein in der Erscheinung, es ist jetzt das Gedachte im Unterschied vom Gesehen, es ist genau das, was „durch den Verstand zu erfassen ist, ... so bedeutet das jetzt nicht mehr gegenstandslosen Schein, sondern es bedeutet die bestimmte,“.

τι λάβῃ τῇ διανοίᾳ ὥς τι τούτων ὄν, πρό τε τῆς ἀρχῆς ἄλλη ἀεὶ φαίνεται ἀρχή, μετὰ τε τὴν τελευταίαν ἑτέρα ὑπολειπομένη τελευταίη, ἐν τε τῷ μέσῳ ἄλλα μεσαίτερα τοῦ μέσου, μικρότερα δέ, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἐνὸς αὐτῶν ἐκάστου λαμβάνεσθαι, ἅτε οὐκ ὄντος τοῦ ἐνός. — Ἀληθέστατα. — Θρύπτεσθαι δὴ οἶμαι **κερματιζόμενον** ἀνάγκη πᾶν τὸ ὄν, ὃ ἂν τις λάβῃ τῇ διανοίᾳ· ὄγκος γάρ που ἄνευ ἐνός ἀεὶ λαμβάνοιτ' ἄν. — Πάνυ μὲν οὖν. — Οὐκοῦν τό γε τοιοῦτον πόρρωθεν μὲν ὁρῶντι καὶ ἀμβλὺ ἐν φαίνεσθαι ἀνάγκη, ἐγγύθεν δὲ καὶ ὁζὺ νοοῦντι **πλήθει ἄπειρον** ἐν ἑκάστῳ **φανῆναι**, εἴπερ στέρεται τοῦ ἐνός μὴ ὄντος; — Ἀναγκαιότατον μὲν οὖν. — Οὕτω δὴ ἄπειρά τε καὶ πέρας ἔχοντα καὶ ἐν καὶ πολλὰ ἕκαστα τᾶλλα δεῖ φαίνεσθαι, ἐν εἰ μὴ ἔστιν, τᾶλλα δὲ τοῦ ἐνός. — Δεῖ γάρ.

Eine Masse kann nicht als Eins bestimmt werden, da Eins nicht ist. Aber man kann sie „in seinem Gedanken (τῇ διανοίᾳ)“ als ein kleines Stück setzen. Trotzdem ist das kleine Stück von Natur aus unendlich. Dies legt einen gleichen Widerspruch wie die dritte Hypothese<sup>274</sup> vor. Denn kein Unendliches (Apeiron) kann als ein Stück, das Grenze (Peras) hat, genommen werden, da etwas Unendliches (Apeiron) keine Grenze (Peras) haben kann. Aber Platon nimmt dies nicht als etwas Unmögliches zurück, wie wir in jener Stelle sehen können. Wie kann Platon diesen Widerspruch annehmen? Denn er liegt „in seinem Gedanken (τῇ διανοίᾳ)“, wie er sagt. Platon nimmt einen Teil von etwas Unendlichem durch *Dianoia*, und er setzt ihn als ein *Seiendes* wie ein zerstückeltes Stück („alles Seiende, was nur irgend jemand in seinem Verstande auffaßt“). Und dieser ganze Prozess ist eine Operation dafür, dass die Anderen für etwas *Seiendes* gehalten werden können, wie das Eins in der fünften Hypothese. Auf diese Weise bekommen die Anderen die Seienden, und dadurch gewinnen die Anderen alle Bestimmung in sich.

Warum musste Platon einen Teil (Eins) aus einer unendlichen Masse herausziehen und ihn (es) als etwas Seiendes setzen? Masse muss als Eins erscheinen, um <die Anderen als das Eins> (Masse) in der siebten Hypothese als jedes Seiende zu setzen. Eins (Masse) als Gegenstand für den Vergleich der Anderen erscheint nun auf der einen Seite

---

<sup>274</sup> Vgl. Kapitel II. 4.3.

als „eine unendliche Menge“, da Eins nicht ist, und auf der anderen Seite als „Eins“, da man einen Teil von der Masse durch *Dianoia* nehmen kann. Und die beiden Seiten wurden von Platon zugleich angenommen, und dadurch erscheinen <die Anderen als das Eins> als „unbegrenzt und begrenzt“ und als „Eins und Vieles“. Und auf gleiche Weise erscheinen sie als Alles.<sup>275</sup> Nun können wir feststellen, dass auch <die Anderen als das Eins> in der siebten Hypothese *durch Dianoia* das Sein und alle Bestimmungen in sich enthalten können, obwohl Eins nicht ist. Auf diese Weise bestimmen wir <das Eins> in der fünften Hypothese und <die Anderen als das Eins> in der siebten Hypothese als *Welt der durch Dianoia gesetzten Ideen*, wie <das Eins> in der zweiten Hypothese und <die Anderen als das Eins> in der dritten Hypothese.<sup>276</sup> Und wir könnten ferner dadurch diese Bestimmung auch feststellen: *<das Eins> und <die Anderen als das Eins> durch Dianoia alle verschiedenen Bestimmungen in sich enthalten würden, wenn Eins sei oder wenn Eins nicht sei.*

### 6.3. Hypothese 6 und 8

Nun wollen wir die sechste Hypothese und die achte Hypothese diskutieren.

#### Die sechste Hypothese

Noch einmal nun laß uns zum Anfang zurückkehren, um zu sehen, ob uns noch dasselbe erscheinen wird, was auch jetzt, oder anderes. – Das laß uns. – Nicht wahr, wenn Eins *nicht* ist, so fragten wir, was muß sich alsdann mit ihm zutragen? – Ja. – Das Nichtist aber, wenn wir das sagen, bedeutet es wohl etwas anderes als eine Abwesenheit des Seins für dasjenige, wovon wir sagen, es sei nicht? – Nichts anderes. – Wenn wir also sagen, daß etwas *nicht sei*, meinen wir damit: es sei nur irgendwie nicht, und irgendwie sei

---

<sup>275</sup> 165c6-e1.

<sup>276</sup> Cornford interpretiert die beiden Hypothesen als das Problem der Undeutlichkeit des Wortes, auch Gill erklärt sie als Semantik. Allen hält sie für *aporia* der Ideenlehre (Beziehung zwischen Ideen und Things), aber Miller hält sie für Lösung der Ideenlehre. Außerdem interpretiert Meinwald mit ihrem methodologischen Begriff „*pros heauto*“ und „*pros ta alla*“. Vgl. F. M. Cornford, Idem. S. 217-231, 234-241; M. L. Gill und P. Ryan, Idem. S. 94-101; R. E. Allen, Idem. S. 323-335, 336-338; M. H. Miller, Idem. S. 139-155, 159-165; C. C. Meinwald, Idem. S. 145-152.

es? Oder bedeutet dieses Nichtist ganz einfach, daß eben das nicht Seiende nirgend und auf keine Art ist, und auf keine Art ein Sein an sich hat? – Auf das allereinfachste freilich. – Weder also kann das nicht Seiende sein, noch auch irgendwie anders mit dem Sein Gemeinschaft haben. – Freilich nicht. (163b7-d1)

Αὐθις δὴ ἐπὶ τὴν ἀρχὴν ἴωμεν πάλιν ὁψόμενοι εἰ ταῦτ' ἡμῖν φανεῖται ἅπερ καὶ νῦν ἢ ἕτερα. — Ἀλλὰ χρὴ. — Οὐκοῦν ἐν εἰ μὴ ἔστι, φαμέν, τί χρὴ περὶ αὐτοῦ συμβαίνειν; — Ναί. — Τὸ δὲ μὴ ἔστιν ὅταν λέγωμεν, ἄρα μὴ τι ἄλλο σημαίνει ἢ οὐσίας ἀπουσίαν τούτῳ ᾧ ἂν φῶμεν μὴ εἶναι; — Οὐδὲν ἄλλο. — Πότερον οὖν, ὅταν φῶμεν μὴ εἶναι τι, πὼς οὐκ εἶναι φαμεν αὐτό, πὼς δὲ εἶναι; ἢ τοῦτο τὸ μὴ ἔστι λεγόμενον ἀπλῶς σημαίνει ὅτι οὐδαμῶς οὐδαμῇ ἔστιν οὐδέ πη μετέχει οὐσίας τό γε μὴ ὄν; — Ἀπλούστατα μὲν οὖν. — Οὔτε ἄρα εἶναι δύναίτο ἂν τὸ μὴ ὄν οὔτε ἄλλως οὐδαμῶς οὐσίας μετέχειν. — Οὐ γάρ.

Platon deutet in erstem Satz („dasselbe oder anderes“) an, dass die Forschungsmethode der sechsten Hypothese von der der fünften Hypothese verschieden ist. Während das Eins der fünften Hypothese als ein von Verschiedenen Verschiedenes im ersten Satz bestimmt wurde, wird das Eins der sechsten Hypothese als „Abwesenheit des Seins (οὐσίας ἀπουσίαν)“ bestimmt. Ferner sei das nicht Seiende nirgends und auf keine Art, und es habe auf keine Art ein Sein an sich<sup>277</sup>. Am Ende wird das Eins sich auf keinerlei Weise verhalten.<sup>278</sup>

Das Eins der sechsten Hypothese kann also nicht in „etwas Seiendes“ übergehen. Dieses Eins kann kein Seiendes werden, und dies bedeutet das absolute Nichtsein (die Nicht-Existenz) des Eins. Platon legt nämlich jetzt das Eins unter der Voraussetzung „wenn

<sup>277</sup> 163d5-7: „Das Eins also, da es auf keine Art ist, kann auch das Sein auf keine Art weder festhalten noch fahrenlassen noch ergreifen. – Nicht wohl. (Τῷ ἐνὶ ἄρα, ἐπειδὴ οὐδαμῇ ἔστιν, οὔτε ἐκτέον οὔτε ἀπαλλακτέον οὔτε μεταληπτέον οὐσίας οὐδαμῶς. — Εἰκός.)“.

<sup>278</sup> Vgl. 164b3-4 (Ergebnis der sechsten Hypothese): „Auf diese Art also Eins nicht seiend, wird es sich auch auf keinerlei Weise verhalten. – Freilich scheint es sich auf keiner Weise zu verhalten. (Οὕτω δὲ ἐν οὐκ ὄν οὐκ ἔχει πῶς οὐδαμῇ. — Οὐκοῦν δὴ εἰκέν γε οὐδαμῇ ἔχειν.)“.

Eins nicht ist“ nur als Nichts vor und zeigt uns einen deutlichen Unterschied zu der fünften Hypothese.<sup>279</sup> Auf gleiche Weise werden auch die Anderen als das Eins in der achten Hypothese als Nichts bestimmt.

### Die Achte Hypothese

Noch einmal also laß uns nun wiederum zu dem Anfang zurückkehrend sagen: Wenn Eins *nicht ist*, die Anderen als das Eins aber sind, was dann sein muß. – Laß es uns also sagen. – Also, Eins werden die Anderen nicht sein? – Wie sollten sie auch? – Also auch nicht Vieles. Denn unter vielen Seienden wäre allemal auch Eins. Denn wenn keins von ihnen Eins ist, so sind sie auch alle zusammen nichts, so daß sie auch nicht Vieles sein können. – Richtig. – Ist also das Eins nicht in den Anderen: so sind auch diese weder Vieles noch Eins. – Freilich nicht. – Und sie scheinen auch weder Eins noch Vieles. – Wie das? – Weil die Anderen nicht mit irgendeinem nicht Seienden irgendwo, irgendwie, irgendeine Gemeinschaft haben können, noch auch irgend etwas von dem nicht Seienden bei irgend etwas von den Anderen sein kann, denn das nicht Seiende hat ja keinen Teil. – Richtig. – Also auch keine Vorstellung des nicht Seienden ist bei den Anderen, noch irgendein Schein davon, und das nicht Seiende wird also auf keine Art irgendwo an den Anderen vorgestellt. – Freilich nicht. (165e2-166a7)

Ἔτι δὴ ἅπαξ ἐλθόντες πάλιν ἐπὶ τὴν ἀρχὴν εἰπόμεν, ἓν εἰ μὴ ἔστι, τὰλλα δὲ τοῦ ἐνός, τί χρὴ εἶναι. — Εἰπόμεν γὰρ οὖν. — Οὐκοῦν ἐν μὲν οὐκ ἔστι τὰλλα. — Πῶς γάρ; — Οὐδὲ μὴν πολλά γε· ἐν γὰρ πολλοῖς οὗσιν ἐνείη ἂν καὶ ἓν. εἰ γὰρ μηδὲν αὐτῶν ἐστὶν ἓν, ἅπαντα οὐδέν ἐστιν, ὥστε οὐδ' ἂν πολλὰ εἴη. — Ἀληθῆ. — Μὴ ἐνότος δὲ ἐνὸς ἐν τοῖς ἄλλοις, οὔτε πολλὰ οὔτε ἓν ἐστι τὰλλα. — Οὐ γάρ. — Οὐδέ γε φαίνεται ἐν οὐδὲ πολλά. — Τί δὴ; — Ὅτι τὰλλα τῶν μὴ ὄντων οὐδενὶ οὐδαμῇ οὐδαμῶς οὐδεμίαν κοινωνίαν ἔχει, οὐδέ τι τῶν μὴ ὄντων παρὰ τῶν ἄλλων τῷ ἐστίν·

---

<sup>279</sup> Vgl. S. Scolnicov, *Plato's Parmenides*, Berkeley, Los Angeles und London, 2003, S. 37, 38-39; M. H. Miller, Idem. S. 155-159, 165-167; S. M. Rickless, Idem. S. 223-228, 236-238.

οὐδὲν γὰρ μέρος ἐστὶ τοῖς μὴ οὖσιν. — Ἀληθῆ. — Οὐδ' ἄρα δόξα τοῦ μὴ ὄντος παρὰ τοῖς ἄλλοις ἐστὶν οὐδέ τι φάντασμα, οὐδὲ δοξάζεται οὐδαμῇ οὐδαμῶς τὸ μὴ ὄν ἐπὶ τῶν ἄλλων. — Οὐ γὰρ οὖν.

Während die Anderen in der siebten Hypothese als Eins bestimmt wurden, werden die Anderen der achten Hypothese nicht als Eins bestimmt. Und der Unterschied zwischen den beiden führt zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen: die Anderen, die Alles werden, (H7) und die Anderen, die Nichts werden. (H8)<sup>280</sup>

Nun können wir die sechste Hypothese und die achte Hypothese in dem Vergleich mit der ersten und vierten Hypothese bestimmen, wie wir die fünfte und siebte Hypothese in der Verknüpfung mit der zweiten und dritten Hypothesen erklärten. Wir haben das absolute Nichtsein <des Eins> und <der Anderen als das Eins> in der sechsten und achten Hypothese gefunden. Während nämlich die Untersuchungen über <das Eins> und <die Anderen als das Eins> in der ersten und vierten Hypothese die Untersuchungen über die Welt der wahren Ideen, d.h. *die Welt des absoluten Seins* sind, bilden die Untersuchungen über <das Eins> und <die Anderen als das Eins> in der sechsten und achten Hypothese die Untersuchungen über *die Welt des absoluten Nichtseins*.<sup>281</sup> Und man kann auch das absolute Nichtsein oder Nichts (Hypothese 6 und 8) nicht bestimmen, wie die wahren Seienden oder die Ideen selbst (Hypothese 1 und 4) nicht von der menschlichen Dianoia bestimmt werden können.<sup>282</sup> Wir haben nun die letzte Information der Untersuchung unter der zweiten Voraussetzung gefunden: *die menschliche Dianoia kann weder die Welt des absoluten Seins noch die Welt des absoluten Nichtseins inhaltlich bestimmen*.

---

<sup>280</sup> Ergebnis der achten Hypothese (166b7-c2): „Also auch zusammengefaßt, wenn Eins nicht ist, so ist nichts, würden wir das mit Recht sagen? – Mit dem größten freilich. (Οὐκοῦν καὶ συλλήβδην εἰ εἵπομεν, ἔν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδὲν ἐστὶν, ὁρθῶς ἂν εἵπομεν; — Παντάπασι μὲν οὖν.)“ Wir interpretieren auch die Anderen der achten Hypothese als Nichtsein des Parmenides wie das Eins der sechsten Hypothese. Vgl. S. Scolnicov, Idem. S. 38-39.

<sup>281</sup> Allen behauptet, dass Platon die Idee des Nichtseins durch die sechste und achte Hypothese vorzeige. Aber seine Ansicht trägt eine Bürde der Beweisführung dadurch, dass Idee bei Platon immer ein wahres Seiendes ist. Vgl. R. E. Allen, Idem. S. 323-325.

<sup>282</sup> Vgl. Kapitel II. 5.

## 7. Zusammenfassung der zweiten Voraussetzung und Zusammenfassung des zweiten Teils des *Parmenides*

<Das Eins> und <die Anderen als das Eins> in der fünften und siebten Hypothese wurden *Alles*. Und <das Eins> und <die Anderen als das Eins> in der sechsten und achten Hypothese wurden *Nichts*. Wir können also diese vier Hypothesen unter der zweiten Voraussetzung wie die vier Hypothesen unter der ersten Voraussetzung zusammenfassen, obwohl es nicht im Text steht. Die Zusammenfassung der Untersuchung der ersten Voraussetzung war dies: Wenn also Eins ist, so ist das Eins *Alles* und auch *Nichts*, sowohl im Verhältnis zu sich selbst wie auch zu den Anderen, und mit den Anderen verhält es sich eben so. (Οὕτω δὲ ἓν εἰ ἔστιν, πάντα τέ ἐστι τὸ ἓν καὶ οὐδέν ἐστι καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα, < καὶ τᾶλλα > ὡσαύτως.)<sup>283</sup> In der Zusammenfassung der Untersuchung der zweiten Voraussetzung würde nur die Voraussetzung sich verändern: *Wenn also Eins nicht ist*, so ist das Eins *Alles* (Hypothese 5 und 7) und auch *Nichts* (Hypothese 6 und 8), sowohl im Verhältnis zu sich selbst wie auch zu den Anderen, und mit den Anderen verhält es sich eben so.

Nun wollen wir die Untersuchungen unter der zweiten Voraussetzung in Beziehung zu den Untersuchungen unter der ersten Voraussetzung ordnen.

1. <Das Eins> und <die Anderen als das Eins> können durch Dianoia in Alles übergehen und alle Bestimmungen in sich enthalten, nicht nur wenn sie als Seiendes vorausgesetzt werden, sondern auch wenn sie als Nichtseiendes vorausgesetzt werden. (Hypothese 5 und 7)
2. Die menschliche Dianoia kann sogar eine unmögliche Sache setzen oder bestimmen. (Hypothese 7)
3. Die menschliche Dianoia kann weder die Welt des absoluten Seins noch die Welt des absoluten Nichtseins inhaltlich bestimmen. (Hypothese 6 und 8)

Wir hielten <das Eins> und <die Anderen als das Eins> als alle Ideen durch die Untersuchung der ersten Voraussetzung fest. Auch unter der zweiten Voraussetzung wie unter der ersten Voraussetzung können also die Ideen in Alles übergehen, und auch das

---

<sup>283</sup> 160a4-6.

absolute Nichtsein unter der zweiten Voraussetzung, wie das absolute Sein (Idee selbst) unter der ersten Voraussetzung, kann nicht durch die menschliche *Dianoia* bestimmt werden. Nach diesen Untersuchungen unter den beiden Voraussetzungen legt Platon ein Gesamtergebnis des zweiten Teils wie folgt vor.

#### <Gesamtergebnis>

So sei demnach dieses gesagt, und auch, daß, wie es scheint, ob Eins nun ist oder nicht ist, es selbst und die Anderen, und zwar für sich sowohl als in Beziehung aufeinander, alles<sup>284</sup> auf alle Weise ist und nicht ist und scheint sowohl als nicht scheint. – Vollkommen wahr. (166c2-5)

Εἰρήσθω τοίνυν τοῦτό τε καὶ ὅτι, ὡς ἔοικεν, ἐν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τὰλλα καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστὶ τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται. — Ἀληθέστατα.

Platon legt „Eins (ἐν)“ als Thema des zweiten Teils vor. Proklos interpretiert das Eins als Ursache von Allem oder als ein Transzendentes wie die Idee des Guten in der *Politeia*<sup>285</sup>, und Cornford interpretiert den zweiten Teil als Ganzes in Beziehung zu dem Eins des historischen Parmenides.<sup>286</sup> Natürlich ist das Thema des zweiten Teils des *Parmenides* „Eins“, und deswegen könnte das Eins des zweiten Teils in Beziehung zum historischen Parmenides stehen. Aber wir können durch die Untersuchungen des zweiten Teils und durch das Gesamtergebnis Platons wissen, nicht

---

<sup>284</sup> Hägler hält „alles (πάντα)“ hier für ein Subjekt von „ist und nicht ist und scheint sowohl als nicht scheint (ἐστὶ τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται)“. Er übersetzt also „alles“ als Wiederholung von „es selbst (das Eins) und die Anderen (αὐτό τε καὶ τὰλλα)“, und deshalb als einen Satz, der kein Subjektkomplement, sondern nur das Prädikat hat. Die meisten Forscher halten jedoch „alles“ für das Subjektkomplement von „es selbst und die Anderen“. Wir folgen dieser Übersetzung der meisten Forscher, denn wir nehmen an, dass die Betonung dieses Satzes bei „Alles und auch nicht Alles“ liegt. Vgl. R.-P. Hägler, Idem. S. 210; F. M. Cornford, Idem. S. 244; M. L. Gill und P. Ryan, Idem. S. 175; S. Scolnicov, Idem. S. 166; R. E. Allen, Idem. S. 65.

<sup>285</sup> Proklos, Idem. 641-645; Wenn wir nicht sagen, dass nur das Eins (Idee der Einheit) der Grund des Alles ist, könnten wir durch die Untersuchungen des zweiten Teils des *Parmenides* sagen, dass Platon hier auch den Grund des Alles als alle Ideen untersucht.

<sup>286</sup> F. M. Cornford, Idem. S. 109-115



dass das Eins Alles ist, sondern dass das Eins Alles und auch nicht Alles ist, ob Eins ist oder Eins nicht ist. Am Ende geht Platon über Parmenides hinaus, wie Cornford behauptet<sup>287</sup>, und postuliert zugleich, dass alle Ideen durch die menschliche *Dianoia* Alles werden könnten oder Alles Nicht-Alles werden könnte (Hypothese 2, 3, 5 und 7), und dass die Ideen selbst (das absolute Sein) und das absolute Nichtsein kein Etwas werden könnten, da sie die menschliche *Dianoia* überschreiten würden (Hypothese 1, 4, 6 und 8).<sup>288</sup>

Diese Ansicht scheint aber gegen die Idee Platons zu verstoßen, denn Platon *bestimmt* überall in seinen mittleren Dialogen die Ideen auf verschiedene Weise.<sup>289</sup> Wofür

---

<sup>287</sup> Cornford argumentiert, dass Platon über Parmenides hinausgehe, indem er die verschiedenen Bedeutungen des „Eins (ἐν)“ und „ist (ἐστιν)“ aufstelle. Aber unsere Interpretation folgt nicht dem semantischen Standpunkt. Bei Platon ist das Problem der Ideenlehre nicht das der Sprache, sondern das des Verhältnisses zwischen der Idee als dem Grund des Seins und der menschlichen *Dianoia*, die die Idee untersucht, wie der zweite Teil des *Parmenides* zeigt. Vgl. F. M. Cornford, Idem. S. 109-115; 212-213; 226-231; 244-245.

<sup>288</sup> Zum Schluss kann „καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται“ des Gesamtresultats als eine Frage gestellt werden. Was bedeutet diese zusätzliche Bestimmung? Platon benutzte „φαίνεται“ in den Untersuchungen unter der zweiten Voraussetzung, wenn er keine wahre Sache sondern eine „scheinbare“ Sache ausdrückte (164c8-165e1). Was ist die scheinbare Sache in diesem Satz? Platon sagt: „<das Eins> und <die Anderen als das Eins> ist Alles und ist auch nicht, und scheint und scheint auch nicht (αὐτό τε καὶ ἄλλα πάντα ἐστί τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται)“. Wir könnten dies reformulieren: <das Eins> und <die Anderen als das Eins> ist Alles und ist auch nicht Alles, und <das Eins> und <die Anderen als das Eins> scheint Alles und scheint auch nicht Alles. Wir können also durch diese Formulierung des Gesamtresultats annehmen, dass die Ergebnisse jeder Hypothese die wahre Sache sein kann (*ist* Alles und auch *ist* nicht Alles) oder die nicht wahre Sache sein kann (*scheint* Alles und auch *scheint* nicht Alles). Dieser Ausdruck Platons „scheinen (φαίνεται)“ kann also erklären, warum Platon den zweiten Teil des *Parmenides* „Übung“ nennt. Wenn wir dies in unserem Interpretationsrahmen erklären, kann der zweite Teil des *Parmenides* als Ganzes eine „Übung“ sein, da wir durch die Untersuchung des zweiten Teils am Ende nicht die Idee selbst, sondern nur die durch *Dianoia* gesetzte Idee erfassen konnten. Die meisten Forscher erklären zwar das Gesamtresultat als Ganzes, schweigen aber über „καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται“. Miller spricht darüber in Beziehung zu der siebten Hypothese und im Vergleich mit „ist“, und Hägler erklärt, dass Platon „scheinen“ zur Betonung der „Übung“ benutze. Vgl. M. H. Miller, Idem. S. 162-167; R.-P. Hägler, Idem. S. 210-214.

<sup>289</sup> *Symposion*, 211a8-b5, 211c8-d1; *Phaidon*, 64c2-9, 74a9-12, 76e-77a, 78d3, 79a9-10, 100d8-9, 101a9-b1, 102c7-11, 102d6-7, 102e5-103c8; *Politeia*, 472b7-c7, 479a1-480a11, 485b2-3, 524b3-9, 534b8-c5,

musste denn Platon im zweiten Teil des *Parmenides* die Gestalt der Idee, die gegen die Gestalt der Ideen in den mittleren Dialogen verstößt, vorlegen? Wir müssen in den ersten Teil des *Parmenides* übergehen, um die Ursache zu finden.

### III. Erster Teil des *Parmenides*

Der erste Teil des *Parmenides* besteht, neben einer theatralischen Einführung<sup>290</sup>, aus drei Teilen: 1. Eine Widerrede des Zenon gegen den Pluralismus und die Ideenlehre des Sokrates; 2. Überprüfung der Ideenlehre durch Sokrates und Parmenides; 3. Krise und Notwendigkeit der Ideenlehre. Franz von Kutschera sagt über die Schwierigkeit der Interpretation des ersten Teils des *Parmenides* folgendes: „Das Hauptproblem bei der Interpretation des 1. Teils besteht darin, ob die von Parmenides aufgezeigten Schwierigkeiten der Ideenlehre Platons eigene frühere Konzeptionen betreffen oder Ansichten anderer, ob sich Platon also hier von früheren Gedanken kritisch distanziert oder sie zumindest hinterfragt, oder ob er nur Einwände gegen Mißdeutungen seiner eigenen Theorien oder gegen Theorien anderer vorbringt.“<sup>291</sup> Rickless, der Owen bei dem Disput<sup>292</sup> zwischen Owen und Cherniss folgt, behauptet, dass Platon seine frühere Ideenlehre im ersten Teil des *Parmenides* kritisiere, um seine Ideenlehre zu verbessern.<sup>293</sup> Die Behauptung von Rickless steht aber nach wie vor unter der Frage, ob wir die Ideenlehre in den Dialogen nach dem *Parmenides* mit der Ideenlehre des Sokrates im ersten Teil des *Parmenides* identifizieren können oder nicht.<sup>294</sup> Können wir dagegen aber akzeptieren, dass Platon seine zwei wichtigsten Lehrer für seine Ideenlehre<sup>295</sup>, Sokrates und Parmenides, als Vertreter von Missdeutungen seiner eigenen Theorien darstellt? Auf diese Weise erscheint es schwierig zu erklären, was die von Parmenides aufgezeigten Probleme der Ideenlehre im ersten Teil genau bedeuten.

---

<sup>290</sup> 126a1-127d5; Vgl. Proklos, Idem. 618-630; R. E. Allen, Idem. S. 69-75.

<sup>291</sup> F. von Kutschera, Idem. S. 3-4.

<sup>292</sup> G. E. L. Owen, „The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues“ in: *The Classical Quarterly*, Vol. 3, No. 1/2, 1953, S. 79-95; H. Cherniss, „The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues“ in: *The American Journal of Philology*, Vol. 78, No. 3, 1957, S. 225-266.

<sup>293</sup> S. C. Rickless, Idem. S. 1-8; Zur Kritik gegen diese Art von Interpretation: R. E. Allen, Idem. S. 105-106.

<sup>294</sup> Vgl. P. Shorey, *The Unity of Plato's Thought*, New Impression USA, 1960, S. 37-40; W. J. Prior, *Unity and Development in Plato's Metaphysics*, Great Britain, 1985, S. 87-102.

<sup>295</sup> Vgl. R. E. Allen, Idem. S. 81-82.

Folglich versuchen wir den ersten Teil des *Parmenides* vor allem im Zusammenhang mit dem zweiten Teil des *Parmenides*, der im Vorangegangenen bereits diskutiert wurde, zu interpretieren. Unsere Fragen zum ersten Teil lauten wie folgt:

1. Was bedeutet die Frage des Sokrates zur Ideenlehre zu Beginn des ersten Teils in Beziehung zum zweiten Teil?
2. Was bedeutet die Kritik an der Ideenlehre des Parmenides im Hauptteil des ersten Teils in Beziehung zum zweiten Teil?
3. Was bedeutet „Übung“, die Parmenides zum Ende des ersten Teils vorschlägt, in Beziehung zum zweiten Teil?

## **1. Frage des Sokrates nach die Ideenlehre**

### **1.1. Dialog zwischen Zenon und Sokrates**

Eine Diskussion der Ideenlehre des *Parmenides* fängt mit einem Buch des Zenon an. Zenon hat sein neues Buch nach Athen mitgebracht und es einigen Leuten vorgelesen. Danach tritt die Ideenlehre des Sokrates ein, indem ein Grund für eine Widerrede gegen den Pluralismus im Buch des Zenon von Sokrates kritisiert wird.<sup>296</sup> Zwar ist die Behauptung des Zenon, die von Platon im *Parmenides* vorgelegt wird, eine wichtige Quelle für die Kritik des Zenon gegen den Pluralismus, aber sie ist nicht ein direktes Zitat des zenonischen Arguments gegen den Pluralismus. Vergleichen wir sie mit anderen Quellen zu Zenon, so scheint sie vielmehr eine Interpretation der Behauptung des Zenon vonseiten Platons zu sein.<sup>297</sup> Außerdem wurde von vielen Forschern behauptet, dass der Dialog zwischen Zenon und Sokrates im *Parmenides* eine Fiktion

---

<sup>296</sup> 127a7-130a2.

<sup>297</sup> Das Fragment der Widerrede Zenons gegen den Pluralismus ist mehr mathematischer als metaphysischer Natur, wie die Erklärung von Allen lautet. Vgl. R. E. Allen, Idem. S. 85; Zu den Fragmenten von Zenon siehe: H. D. P. Lee, *Zeno of Elea, A Text, with Translation and Notes*, UK, 1936, S. 12-21, 31-34; G. Köhler, *Zenon von Elea, Studien zu den ‚Argumenten gegen die Vielheit‘ und zum sogenannten ‚Argument des Orts‘*, Berlin/München/Boston, 2014, S. 40-42, 85-111.

sei, die von Platon produziert wurde.<sup>298</sup> Wir müssen dann fragen, worin die Absicht Platons besteht, wenn er die Behauptung des Zenon durch den Mund des Sokrates kritisiert. Wir wollen nun in den Dialog zwischen Sokrates und Zenon eintreten, um auf diese Frage zu antworten. Der Dialog zwischen den beiden fängt mit einer Bitte des Sokrates an.

Nachdem nun Sokrates zu Ende gehört, habe er gebeten, den ersten Abschnitt des ersten Beweisgangs noch einmal zu lesen, und als es geschehen, habe er gesagt: Wie, o Zenon, meinst du dieses? Wenn das Seiende Vieles wäre: so müßte es auch ähnlich sein und unähnlich? Dieses aber wäre unmöglich, denn weder könnte das Unähnliche ähnlich noch das Ähnliche unähnlich sein? Meinst du es nicht so? – Gerade so, habe Zenon gesagt. (127d6-e5)

Τὸν οὖν Σωκράτῃ ἀκούσαντα πάλιν τε κελεῦσαι τὴν πρώτην ὑπόθεσιν τοῦ πρώτου λόγου ἀναγνῶναι, καὶ ἀναγνωσθείσης, Πῶς, φάναι, ὦ Ζήνων, τοῦτο λέγεις; εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα<sup>299</sup>, ὥς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὁμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια, τοῦτο δὲ δὴ ἀδύνατον· οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὅμοια οὔτε τὰ ὅμοια ἀνόμοια οἷόν τε εἶναι; οὐχ οὕτω λέγεις; -- Οὕτω, φάναι τὸν Ζήωνα.

Die Argumentation des Zenon im *Parmenides* tritt nicht durch die Rede des Zenon selbst, sondern durch die Reproduktion der Behauptungen Zenons durch Sokrates in Erscheinung. Die von Sokrates wiedergegebene Behauptung ist diese: Wenn das Seiende Vieles wäre, so müßte es auch ähnlich sein und unähnlich. Dieses aber wäre unmöglich, denn weder könnte das Unähnliche ähnlich noch das Ähnliche unähnlich sein. In der Tat ist es nicht einfach, zu begreifen, was dieses Argument hier genau bedeutet, denn Platon spricht nicht ausführlich über dieses Argument selbst im

---

<sup>298</sup> Vgl. H. G. Zekl, Idem. S. 128, Anm. 2; R. E. Allen, Idem. S. 69-75; W. Moellendorf, *Platon*, 1919 (Zweiter Band), S. 221-222; S. Scolnicov, Idem. S. 44-46, bes. S. 45, f.n. 3.

<sup>299</sup> Köhler unterscheidet drei verschiedene Bedeutungen von ‚polla‘: 1. ‚numerische Vielheit‘ 2. ‚mereologische Vielheit‘ 3. ‚qualitative Vielheit‘. Und er behauptet, dass ‚polla‘ hier (127d6-e5) die drei Bedeutungen zusammen enthalte. Vgl. G. Köhler, Idem. S. 89-111.

*Parmenides.* <sup>300</sup> Er sagt nur, dass dieses Argument „Vieles soll nicht sein“ widersprüchlich sei und deshalb das Gleiche wie „das All sei Eins“ behauptet.<sup>301</sup> Danach erklärt Platon diese Bedeutung durch den Mund des Zenon noch einmal:

---

<sup>300</sup> Cornford formuliert es wie folgt: „If things are many, they must be both homogeneous and heterogeneous. For each of them must be one, and what is one is homogeneous; therefore they are homogeneous. But if they are many, they must be distinguishable, and therefore unlike one another; therefore they are heterogeneous.“; Allen sagt Folgendes: „Plurality implies that the same things must be both like and unlike; if the same things are both like and unlike, the opposites ‚likeness‘ and ‚unlikeness‘ are identical (Allen erklärt, dass Zenon und Parmenides „the opposites“ von den Dingen, die „the opposites“ haben nicht kategorisiert haben); this is impossible; therefore, there is no plurality“; Proklos erklärt diese Argument Zenons wie folgt: „Consequently, if the many have no share in unity, by this very fact (I mean their lack of participation in unity) they will be both like and unlike – like, as having this common character, and unlike, as not having a common character. They are unlike because they are so characterized as not to share in a „one“; so that the same things are both like and unlike. In short, their having nothing in common is common to them, so that the thesis refutes itself. (Εἰ ἄρα πολλά ἐστὶν ἐνὸς ἀμέτοχα, καθ' ἓν δὴ τοῦτο, τὴν ἀμεθεξίαν λέγω τοῦ ἐνὸς, καὶ ὅμοια ἔσται καὶ ἀνόμοια, ὥς μὲν κοινὸν αὐτὸ ἔχοντα ὅμοια, ὥς δὲ μὴ ἔχοντα ἀνόμοια· διότι μὲν γὰρ αὐτὸ τοῦτο πέπονθε τὸ ἐνὸς μὴ μετέχειν, ἀνόμοιά ἐστι· διότι δὲ κοινὸν αὐτοῖς τὸ μηδὲν ἔχειν κοινὸν, ὅμοιά ἐστιν, ὥστε τὰ αὐτὰ καὶ ὅμοια καὶ ἀνόμοιά ἐστιν· ὅλως γὰρ αὐτὸ τὸ μηδὲν ἔχειν κοινὸν, αὐτὸ κοινόν ἐστιν αὐτοῖς, ὥστε αὐτὸς ἑαυτὸν ὁ λόγος ἀνήρηκε. Καὶ τί δεῖ λέγειν; ἃ γὰρ δέδεικται ὅμοια καὶ ἀνόμοια, δείκνυται κατὰ τὸ αὐτὸ πάλιν οὔτε ὅμοια οὔτε ἀνόμοια·)“; Drei Fragmente des Zenon, die Simplicios uns überliefert, widersprechen aber dem Pluralismus durch den Begriff „finite und infinite in number“. Wir zitieren Nummer 11 (Simplikios, *Physik*, 140. 27; Diels, Fr. 3): „If things are a plurality, they must be just as many as they are, and neither more nor less. But, if they are as many as they are, they will be finite in number. If things are a plurality, they will be infinite in number. For there will always be others between any of them, and again between these yet others. And so things are infinite in number.“. Vgl. F. M. Cornford, Idem. S. 68; R. E. Allen, Idem. S. 91; Proklos, Idem. S. 725. 29-41: Übersetzung von G. R. Morrow und J. M. Dillon; H. D. P. Lee, Idem. S. 20-21; Über die Kritik des Zenon gegen den Pluralismus: H. D. P. Lee, Idem. S. 12-34; H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1955, S. 198-236; G. Köhler, Idem. S. 85-301; J. E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics, An account of the interaction between the two opposed schools during the fifth and early fourth centuries B.C.*, London, 1948, S. 66-77; G. Vlastos, „Raven's ‚Pythagoreans and Eleatics‘ in: R. E. Allen and D. J. Furley (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy, Vol. II. The Eleatics and Pluralists*, London, 1975, S. 166-176; G. Calogero, Idem. S. 95-170; M. C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, USA, 1971, S. 175-217.

<sup>301</sup> 127e6-128b6.

„eigentlich aber ist diese Schrift eine Hilfe für den Satz des Parmenides gegen diejenigen, welche sich herausnehmen, ihn zu verspotten, als ob, wenn Eins ist, gar vielerlei Lächerliches und ihm selbst Widersprechendes bei dem Satz herauskäme. Es streitet also diese Schrift gegen die, welche das Viele behaupten, und gibt ihnen gleiches zurück und noch mehr, indem sie deutlich zu machen sucht, daß noch weit Lächerlicheres ihrem Satze, wenn Vieles ist, als dem ‚wenn Eines ist‘ begegnet, wenn ihn jemand recht durchnimmt.“<sup>302</sup>

Diese Erklärung stellt keinen Beweis für den Monismus dar, sondern bedeutet eine Verneinung des Pluralismus.<sup>303</sup> Platon bringt nämlich hier durch das von Sokrates wiedergegebene Argument Zenons und durch die von Zenon wiedergegebene Erklärung des Arguments zum Ausdruck, dass er selbst beides, sowohl Monismus als auch Pluralismus für absurd hält.<sup>304</sup> Er kritisiert ferner die Behauptung Zenons durch den Mund des Sokrates.

## **1.2. Ideenlehre und Fragen zur der Ideenlehre**

Sokrates kritisiert das Argument Zenons mit Hilfe seiner Ideenlehre. Aber das Ziel der Kritik scheint nicht darin zu liegen, die Behauptung Zenons zu verneinen, sondern eine zentrale Frage innerhalb der Ideenlehre zu stellen. Wir wollen die Kritik des Sokrates an Zenon betrachten.

---

<sup>302</sup> 128c6-d6: ἔστι δὲ τό γε ἀληθὲς βοήθειά τις ταῦτα [τὰ γράμματα] τῷ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμωδεῖν ὥς εἰ ἓν ἐστι, πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὐτῷ. ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς τὰ πολλὰ λέγοντας, καὶ ἀνταποδίδωσι ταῦτα καὶ πλείω, τοῦτο βουλόμενον δηλοῦν, ὥς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἢ αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις, εἰ πολλὰ ἐστίν, ἢ ἡ τοῦ ἓν εἶναι, εἴ τις ἱκανῶς ἐπεξίει.

<sup>303</sup> Allerdings behauptet Allen, dass das Argument Zenons zugleich auch eine Behauptung des Monismus werden könne. Vgl. R. E. Allen, Idem. S. 80.

<sup>304</sup> Vgl. G. Köhler, Idem. S. 41: „Die Frage, inwieweit die platonische Darstellung Zenons auch authentisch ist, muss hier allerdings offen bleiben; jedenfalls wollte Platon sicher nicht primär ein historisch exaktes Bild des Philosophen zeichnen, den er selbst nur aus dessen Schrift(en) gekannt haben kann, sondern wird vielmehr eigene literarische und philosophische Ziele verfolgt haben, denen er die Authentizität der Dialogfigur, sollte sie zu seinen Ansichten in Spannung treten, untergeordnet haben dürfte.“; auch S. 41, F.-n. 135, 136 und 138.

Dies aber sage mir: setzt du nicht an, daß an und für sich ein Begriff der Ähnlichkeit ist, und wiederum ein anderer diesem entgegengesetzter, welcher das Unähnliche ist, und daß an diesen beiden ich und du und alles andere, was wir Vieles nennen, Anteil nehmen? Und was die Ähnlichkeit an sich nimmt, wird ähnlich, eben dadurch und sofern es die Ähnlichkeit an sich nimmt, was aber die Unähnlichkeit, unähnlich, und was beide, beides? Wenn aber auch alles diese beiden entgegengesetzten Begriffe an sich nimmt und auch wirklich vermöge dieses Ansichhabens beider ähnlich und unähnlich mit sich ist: was ist doch daran Wunderbares? Denn wenn freilich jemand zeigte, die Ähnlichkeit selbst wäre unähnlich oder die Unähnlichkeit ähnlich, das wäre, denke ich, ein Wunder. (128e6-129b3)

τόδε δέ μοι εἰπέ· οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδός τι ὁμοιότητος, καὶ τῷ τοιούτῳ αὖ ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἔστιν ἀνόμοιον· τούτοις δὲ δυοῖν ὄντοις καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τᾶλλα ᾧ δὴ πολλὰ καλοῦμεν μεταλαμβάνειν; καὶ τὰ μὲν τῆς ὁμοιότητος μεταλαμβάνοντα ὅμοια γίνεσθαι ταύτη τε καὶ κατὰ τοσοῦτον ὅσον ἂν μεταλάβῃ, τὰ δὲ τῆς ἀνομοιότητος ἀνόμοια, τὰ δὲ ἀμφοτέρων ἀμφοτέρα; εἰ δὲ καὶ πάντα ἐναντίων ὄντων ἀμφοτέρων μεταλαμβάνει, καὶ ἔστι τῷ μετέχειν ἀμφοῖν ὅμοιά τε καὶ ἀνόμοια αὐτὰ αὐτοῖς, τί θαυμαστόν; εἰ μὲν γὰρ αὐτὰ τὰ ὅμοιά τις ἀπέφαινε ἀνόμοια γιγνόμενα ἢ τὰ ἀνόμοια ὅμοια, τέρας ἂν οἶμαι ᾗν·

Beim Disput zwischen dem Monismus und dem Pluralismus war die Widerrede Zenons gegen den Pluralismus keine direkte Abwehr des Angriffs des Pluralismus gegen den Monismus, sondern nur ein neuer Angriff gegen den Pluralismus. Der Kern des Angriffs Zenons gegen den Pluralismus war, dass es unmöglich sei, dass das Unähnliche ähnlich und das Ähnliche unähnlich sei.<sup>305</sup> Aber innerhalb der Ideenlehre Platons<sup>306</sup> ist der Angriff Zenons nicht überzeugend, da jedes Ding durch die

---

<sup>305</sup> 127e6-128a1.

<sup>306</sup> Vgl. F. M. Cornford, Idem. S. 70: "It is generally agreed that the theory of Forms here put forward is identical with the theory as stated earlier in the *Phaedo*."; D. Ross, Idem. S. 84: „This passage offers an accurate summary of the trend of Plato's thought as expressed in earlier dialogues."; R. E. Allen, Idem. S. 90; *Phaidon*, 74a9-b1, 74b7-c6, 78c1-d9; *Symposion*, 210e1-211b5; *Politeia*, 479a-c.



Ideenlehre ähnlich und auch unähnlich sein könne. Platon diskutiert jedoch nicht weiter über den Pluralismus und den Monismus, sondern stellt eine Frage zu seiner Ideenlehre: „Denn wenn freilich jemand zeigte, die Ähnlichkeit selbst wäre unähnlich oder die Unähnlichkeit ähnlich, das wäre, denke ich, ein Wunder (εἰ μὲν γὰρ αὐτὰ τὰ ὅμοιά τις ἀπέφαιεν ἀνόμοια γιγνόμενα ἢ τὰ ἀνόμοια ὅμοια, τέρας ἂν οἶμαι ἦν)“.<sup>307</sup> Dieselbe Frage tritt danach noch vier Mal auf.<sup>307</sup> Warum ist Platon nicht zufrieden mit seiner Ideenlehre, die als Alternative<sup>308</sup> zur Schwierigkeit der Behauptung Zenons von Sokrates vorgelegt wird, sondern stellt eine neue Frage bezüglich der Ideenlehre? Seine Theorie der Teilnahme macht es möglich, dass alle Dinge ihr Entgegengesetztes annehmen. Aber sein Interesse gilt hier nicht den Dingen, sondern den Ideen.<sup>309</sup> Den Grund dafür, dass Platon im *Parmenides* nicht über das Verhältnis zwischen einer Idee und den Dingen<sup>310</sup>, sondern über das Verhältnis zwischen den Ideen redet, könnten wir in Beziehung zu den Dialogen nach dem *Parmenides*, in denen die „Verbindung der Formen (symplokē eidōn, συμπλοκὴ εἰδῶν)“ diskutiert wird, erklären.<sup>311</sup> Diese Fragestellung des Sokrates ist nämlich eine Art von Andeutung oder Vorbereitung für die Diskussion der Verbindung der Formen in den späteren Dialogen. Aber diese

---

<sup>307</sup> 129b6-c1; 129c2-3; 129d6-e4; 129e5-130a2.

<sup>308</sup> R. E. Allen, Idem. S. 90: „At *Republic* V 479a-c, the chief ground for positing the existence of Ideas is that sensible objects are qualified by opposites; the argument is clarified at *Republic* VII 523bff., where it is held that unless things qualified by opposites are distinguished from the opposites that qualify them, the result is absurdity. The Structure of *Parmenides*, then, suggests that difficulties in explaining qualification by opposites, difficulties of the sort that Zeno's paradox raises, were an important motive of origin for the theory of Ideas. This is confirmed by the *Phaedo* and *Republic*.“; ähnliche Erklärung: S. Scolnicov, Idem. 48-50.

<sup>309</sup> F. M. Cornford, Idem. S. 71-72: „The present passage must be taken to mean that, whereas in earlier statements of the theory attention had been fixed on the relation of Forms to individual things, there is no less need to study the relations of Forms to one another in their own sphere and to face the implications of statements about Forms themselves.“.

<sup>310</sup> Allen und Gill sehen den Satz des Sokrates nicht als Frage zum „Verhältnis zwischen den Ideen (Symplokē eidōn)“ in späteren Dialogen (Cornford und Scolnicov), sondern als Feststellung des Unterschieds zwischen der Idee und den Dingen in den mittleren Dialogen, d. h. „die Idee kann ihren Gegensatz in sich haben“. Vgl. R. E. Allen, Idem. S. 99-103; M. L. Gill und P. Ryan, Idem. S. 18.

<sup>311</sup> Vgl. S. Scolnicov, Idem. S. 50-52.

Erklärung verursacht den Disput zwischen „Unity und Development“ der Ideenlehre und das Problem eines Unterschiedes zwischen der Ideenlehre des Sokrates<sup>312</sup> und der des Platon.<sup>313</sup> Da unser Text nicht direkt Auskunft darüber gibt, warum Sokrates die Frage ohne Kontext sogar fünf Mal stellt, und da die von Parmenides aufgezeigten Schwierigkeiten der Idee als Probleme der Ideenlehre dargestellt werden, versuchen wir nun die Bedeutung der Frage des Sokrates durch die folgende Diskussion zwischen Sokrates und Parmenides bezüglich der Ideenlehre herauszufinden.<sup>314</sup>

## 2. Schwierigkeiten der Ideenlehre

Nachdem Parmenides die Rede des Sokrates gehört hat, bestimmt er die Ideenlehre wie folgt<sup>315</sup>:

---

<sup>312</sup> Vgl. A. H. Coxon, *The Philosophy of Forms, An Analytical and Historical Commentary on Plato's Parmenides*, The Netherlands, 1999, S. 7-34.

<sup>313</sup> Rickless sagt, dass sich die Ideenlehre des Sokrates im ersten Teil des *Parmenides* von der Ideenlehre der späteren Dialoge unterscheide. Vgl. S. C. Rickless, Idem. S. 1-9; Auch Niewöhner hält den „jungen Sokrates“ für einen Vertreter der mittleren Ideenlehre. F. W. Niewöhner, Idem. S. 91-93; Cornford sondert dagegen die Ideenlehre Platons (d.h. die Ideenlehre im *Sophist* und *Philebos*) von der Ideenlehre des Sokrates (d.h. der Ideenlehre im *Phaidon*) ab, um diese Interpretation der „symplokē eidōn“ zu halten. Vgl. F. M. Cornford, Idem. S. 71-81, bes. S. 80; Allen kritisiert Cornford, indem er die Andeutungen über diese Art von Idee durch alle Dialoge Platons von den früheren Dialogen bis zu den späteren Dialogen herausarbeitet. Vgl. R. E. Allen, Idem. S. 121-122.

<sup>314</sup> R. E. Allen, Idem. S. 104: „Perhaps no theory in the history of philosophy has been exposed to a more tight-knit and subtle series of objections.“; Burnet und Taylor behaupten jedoch, dass die Diskussionen zwischen Sokrates und Parmenides nicht in Beziehung zur Ideenlehre Platons, sondern in Beziehung zu „the Megarics“ stehe. Vgl. J. Burnet, Idem. S. 253-264; A. E. Taylor, Idem. S. 349-353; Zur Kritik dieser Interpretation: Vgl. F. von Kutschera, Idem. S. 4-5.

<sup>315</sup> Proklos und Miller beschreiben Parmenides als Lehrer des Sokrates und den „jungen“ Sokrates als Vertreter der Missdeutung der Ideenlehre. Vgl. Proklos, Idem. 783-784; M. H. Miller, Idem. S. 44-47; Wir interpretieren Sokrates als „jungen“ Platon der mittleren Dialoge und Parmenides als Platon selbst, der die eigene Ideenlehre kritisiert, da diese zwei Lehrer auf die Entwicklung der Ideenlehre Platons einen gewichtigen Einfluss ausüben; Aber Helmig argumentiert, dass jede Kritik des Parmenides die Missdeutung der Ideenlehre widerspiegeln würde. Vgl. C. Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin-Boston, 2012, S. 51-52; Meinwald vergleicht den Dialog

Und sprich, teilst du selbst so, wie du sagst, die Begriffe selbst besonders und das, was sie annimmt, wieder besonders? Und dünkt dich etwas die Ähnlichkeit selbst zu sein, getrennt von jener Ähnlichkeit, die wir an uns haben, und so auch das Eins und das Vieles und alles, was du eben vom Zenon gehört hast? – Mich dünkt es, habe Sokrates gesagt. (130b1-6)

καί μοι εἶπέ, αὐτὸς σὺ οὕτω διήρησαι ὥς λέγεις, χωρὶς μὲν εἶδη αὐτὰ ἅττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα; καὶ τί σοι δοκεῖ εἶναι αὐτὴ ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν, καὶ ἔν δὴ καὶ πολλὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ Ζήνωνος ἤκουες; -- Ἐμοιγε, φάναι τὸν Σωκράτη.

Platon unterscheidet in seiner Ideenlehre zwischen jeder Idee (εἶδη αὐτὰ)<sup>316</sup> und den Dingen, die an Ideen teilnehmen (τὰ τούτων αὖ μετέχοντα). Ferner unterscheidet er zwischen der Idee selbst (αὐτὴ ὁμοιότης) und der Idee, an der jedes Ding teilnimmt (ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν). Deshalb legt Platon drei Begriffe bei seiner Ideenlehre vor: 1. Idee; 2. Idee, die die Dinge haben; 3. Dinge, die an der Idee teilnehmen.<sup>317</sup> Diese Unterteilung Platons verursacht jedoch viele Schwierigkeiten in der Ideenlehre, wie wir von jetzt an sehen werden.

---

zwischen Sokrates und Parmenides mit dem Dialog zwischen dem Dialogpartner und Sokrates in den sog. „sokratischen Dialogen“. Vgl. C. C. Meinwald, Idem. S. 5-11.

<sup>316</sup> Platon erwähnt im *Euthyphron* (6d9-e2) zum ersten Mal „eidos“ oder „idea“: „Sokrates: Erinnerst du dich nun, daß ich dich nicht dazu aufforderte, mich über eine oder zwei der vielen frommen Handlungen zu belehren, sondern über das Wesen selbst, durch welches alles Fromme fromm ist? Denn du sagtest doch wohl, durch ein und dasselbe Wesen sei alles Gottlose gottlos und alles Fromme fromm. Erinnerst du dich nicht? – Euthyphron: Gewiß. (Übersetzt von Otto Apelt) (ΣΩ. Μέννησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι διεκελεύομην, ἔν τι ἢ δύο με διδάξει τῶν πολλῶν ὁσίων, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὁσία ἐστίν; ἔφησθα γάρ που μὴ ἰδέα τά τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια· ἢ οὐ μνημονεύεις; -- ΕΥΘ. Ἐγώ γε.)“; Über eine philologische Untersuchung der Begriffe „eidos“ und „idea“ durch die Dialoge Platons: C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*, München, 1910, S. 228-326.

<sup>317</sup> Vgl. F. M. Cornford, Idem. S. 81: „Here, as in the *Phaedo*, the distinction is quite clearly marked between (1) the separate Form; (2) the immanent character, ‚the likeness that we have‘; and (3) the concrete things which partake of, or share, the Form and certain the character.“; ähnliche Erklärung: R. E. Allen, Idem. S. 116.

## 2.1. Idee des Kotes

Wir wollen mit der ersten Kritik des Parmenides an der Ideenlehre beginnen.

Etwa auch über solche Dinge, O Sokrates, welche gar lächerlich herauskämen, wie Haare, Kot, Schmutz und was sonst noch recht geringfügig und verächtlich ist, bist du in Zweifel, ob man behaupten solle, daß es auch von jedem unter diesen einen Begriff besonders gebe, und wiederum etwas anderes ist als die Dinge, die wir handhaben, oder ob man es nicht behaupten solle? – Keineswegs, habe Sokrates gesagt, sondern daß diese eben das sind, was wir sehen, und daß zu glauben, es gebe noch einen Begriff von ihnen, doch gar zu wunderlich sein möchte. Zwar hat es mich bisweilen beunruhigt, ob es sich nicht bei allen Dingen auf gleiche Art verhalte. Dann aber, wenn ich hier zu stehen komme, fliehe ich, aus Furcht, in eine bodenlose Albernheit versinkend umzukommen; komme ich hingegen wieder zu jenen Gegenständen, von denen wir jetzt eben zugaben, daß es Begriffe von ihnen gebe, so beschäftige ich mich mit diesen und verweile gern dabei. – Du bist eben noch jung, o Sokrates, habe Parmenides gesagt, und noch hat die Philosophie dich nicht so ergriffen, wie ich glaube, daß sie dich noch ergreifen wird, wenn du nichts von diesen Dingen mehr gering achten wirst. Jetzt aber siehst du noch auf der Menschen Meinungen deiner Jahre wegen. (130c5-e4)

Ἡ καὶ περὶ τῶνδε, ὦ Σώκρατες, ἃ καὶ γελοῖα δόξειεν ἂν εἶναι, οἷον θρίξ καὶ πηλὸς καὶ ῥύπος ἢ ἄλλο τι ἀτιμωτάτον τε καὶ φαυλότατον, ἀπορεῖς εἴτε χρὴ φάναι καὶ τούτων ἐκάστου εἶδος εἶναι χωρὶς, ὃν ἄλλο αὖ ἢ ὧν <τι> ἡμεῖς μεταχειρίζομεθα, εἴτε καὶ μή; -- Οὐδαμῶς, φάναι τὸν Σωκράτη, ἀλλὰ ταῦτα μὲν γε ἅπερ ὀρωμεν, ταῦτα καὶ εἶναι· εἶδος δέ τι αὐτῶν οἰηθῆναι εἶναι μὴ λίαν ἢ ἄτοπον. ἤδη μέντοι ποτέ με καὶ ἔθραξε μὴ τι ἢ περὶ πάντων ταῦτόν· ἔπειτα ὅταν ταύτη στῶ, φεύγων οἴχομαι, δείσας μὴ ποτε εἷς τινα βυθὸν φλυαρίας ἐμπεσὼν διαφθαρῶ· ἐκεῖσε δ' οὖν ἀφικόμενος, εἰς ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν εἶδη ἔχειν, περὶ ἐκεῖνα πραγματευόμενος διατρίβω. -- Νέος γὰρ εἶ ἔτι, φάναι τὸν Παρμενίδην, ὦ Σώκρατες, καὶ οὐπω σου ἀντείληπται φιλοσοφία ὥς ἔτι ἀντιλήψεται κατ' ἐμὴν δόξαν, ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις·

νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν.

Platon unterscheidet zwischen der Idee selbst, der Idee, die die Dinge haben, und dem Ding. Wenn wir die Schönheit einer Blume vom Standpunkt der Ideenlehre erklären, können wir wie folgt vorgehen: Die Schönheit selbst (Idee) existiert als etwas Unabhängiges und die Blume (Ding) wird schön (Idee, die Dinge haben), indem die Blume an der Idee der Schönheit teilnimmt. Zu der Zeit ist die Schönheit, die die Blume hat, nicht dasselbe wie die Schönheit selbst, und was an der Schönheit selbst teilnimmt, ist die Blume. Die Schönheit selbst (Idee) und die Blume (Ding) sollen nämlich vorausgesetzt werden, um die Teilnahme zu erproben. Und durch die Teilnahme bekommt die Blume eine Schönheit. Dieser Mechanismus kann zwar bei einem abstrakten Begriff wie bei der Schönheit oder dem Guten eine Erklärung ermöglichen<sup>318</sup>, bei einem konkreten Ding hat die Erklärung aber bereits Schwierigkeiten. Denn zwischen dem Gegenstand, der an der Idee teilnimmt oder teilnehmen wird (der Gegenstand *vor* der Teilnahme), und dem Gegenstand, der an der Idee bereits teilgenommen hat (der Gegenstand *nach* der Teilnahme), soll unterschieden werden, um den Mechanismus der Teilnahme zu erklären. Wie soll man den Gegenstand, der an der Idee des Menschen teilnimmt oder teilnehmen wird, bezeichnen, wenn eine Idee des Menschen unabhängig von einem Menschen getrennt existieren würde und ein Mensch durch den Mechanismus der Teilnahme entstehen würde? Oder was ist der Unterschied zwischen dem Menschen, der an der Idee des Menschen noch nicht teilnimmt, und dem Menschen, der an der Idee des Menschen bereits teilgenommen hat, wenn man sagt, dass ein Mensch ein Mensch wird, indem er an der Idee des Menschen teilnimmt? Den Grund dafür, dass Platon davor<sup>319</sup> mit den Ideen von den Dingen selbst zögert, könnten

---

<sup>318</sup> Vgl. 130b7-10: „Auch unter solcherlei, habe Parmenides gesagt, wie z. B. der Idee des Gerechten, ganz für sich genommen, und des Schönen und Guten und vor allem, was sonst noch dahin gehört? – Ja, habe er geantwortet. (Ἔῃ καὶ τὰ τοιαῦτα, εἰπεῖν τὸν Παρμενίδην, οἷον δικαίου τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντων αὐτῶν τοιούτων; -- Ναί, φάναι.)“. Übersetzung von Zekl.

<sup>319</sup> 130c1-4: Wie, auch eine Idee des Menschen, abgesondert von uns und von allen, die gleicher Art sind wie wir, eine Idee des Menschen selbst, oder des Feuers oder Wassers? – Darüber, habe er gesagt, bin ich oftmals schon im Zweifel gewesen, Parmenides, ob man hier so sagen muß wie dort oder anders. (Τί δ', ἀνθρώπου εἶδος χωρὶς ἡμῶν καὶ τῶν οἷοι ἡμεῖς ἐσμεν πάντων, αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπου ἢ πυρὸς ἢ καὶ ὕδατος; -- Ἐν ἀπορίᾳ, φάναι, πολλάκις δὴ, ὃ Παρμενίδη, περὶ αὐτῶν γέγονα, πότερα χρὴ φάναι ὥσπερ

wir also auf diese Weise verstehen. Platon fragt ferner auch nach der Existenz der Idee von verächtlichen Dingen wie Schmutz oder Kot. Aber Platon (Sokrates) behauptet vehement, dass die Idee solcher Dinge nicht existieren würde. Trotzdem vertritt er (Parmenides) auch die Meinung, dass Idee auf gleiche Weise auf alle Dingen angewendet werden sollte. Am Ende können wir anhand dieser Stelle feststellen, dass Platon die Problematik erkennt, dass seine Ideenlehre nicht alle Dinge erklärt und dadurch eben *keine* Allgemeingültigkeit haben kann. Er muss aber seine Ideenlehre als eine allgemeingültige Lehre, die *alle* Dinge erklären kann, aufbauen. Wir könnten also die erste Kritik des Parmenides bezüglich des zweiten Teils des Dialogs so auffassen, dass Platons Untersuchung der Idee der Einheit (Eins) und der Ideen neben der Idee der Einheit (die Anderen als das Eins) im zweiten Teil<sup>320</sup> des Dialogs eine Widerspiegelung der Problematik Platons bezüglich der Allgemeingültigkeit der Ideenlehre ist.<sup>321</sup>

## 2.2. Ganzes und Teil der Idee

Dieses also sage mir: glaubst du, wie du sagst, es gebe gewisse Begriffe, durch deren Aufnahme in sich diese anderen Dinge den Namen von ihnen erhalten, so daß, was die Ähnlichkeit aufnimmt, ähnlich, was die Größe, groß, was aber die Güte und Gerechtigkeit, gerecht wird und gut? – Allerdings, habe Sokrates gesagt. – Also muß entweder den ganzen Begriff oder einen Teil davon jedes Aufnehmende in sich aufnehmen? Oder kann es außer diesen noch eine andere Aufnahme in sich geben? – Wie sollte es wohl? Entgegnete er. (130e4-131a7)

τόδε δ' οὖν μοι εἰπέ. δοκεῖ σοι, ὥς φής, εἶναι εἶδη ἅττα, ὧν τάδε τὰ ἄλλα

---

περὶ ἐκείνων ἢ ἄλλως.). Übersetzung von Zekl.

<sup>320</sup> Vgl. 136c2-5; 137c4; 142b3-5; 157b6-8; 159b2-5; 160b5-6; 163b7-c1; 164b5-6; 165e2-3.

<sup>321</sup> Cornford behauptet, dass die Idee des Sokrates nicht durch das Ganze des Seins durchgehen könne, indem er die Berichte des Aristoteles und den Charakter des Sokrates in früheren und mittleren Dialogen als Gründe anführt. Bereits Cherniss behauptete jedoch die Unsicherheit des Berichtes des Aristoteles, und Allen kritisiert Cornford, indem er die Andeutungen über diese Art von Idee durch alle Dialoge Platons von früheren Dialogen bis zu den späteren Dialogen herausarbeitet. Vgl. F. M. Cornford, Idem. S. 82-85; R. E. Allen, Idem. S. 121-122.

μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν, οἷον ὁμοιότητος μὲν μεταλαβόντα ὅμοια, μεγέθους δὲ μεγάλα, κάλλους δὲ καὶ δικαιοσύνης δίκαιά τε καὶ καλὰ γίνεσθαι; -- Πάνυ γε, φάναι τὸν Σωκράτη. -- Οὐκοῦν ἦτοι ὅλου τοῦ εἶδους ἢ μέρους ἕκαστον τὸ πῶς ἄν; εἶπεν.

In diesem Abschnitt, welches sich als parmenideische Kritik an der Ideenlehre des jungen Sokrates verstehen lässt, geht es um die Frage, wie die Teilnahme vieler Dinge an einer Idee möglich sein kann. Zu Beginn dieser Kritik fragt Parmenides nach der Methode der Teilnahme<sup>322</sup>, indem er, ‚Teilnahme als Ganzes‘ und ‚Teilnahme als Teil‘ unterteilt. Nachdem nun Sokrates hinsichtlich der Unterteilung zustimmte, setzen die beiden Philosophen ihren Dialog fort, und bekräftigen nochmals, dass, die Prämisse „die Idee ist eins“ als notwendig anzunehmen sei. Diese Position wirft jedoch die Frage auf, wie viele Dinge an einer Idee, die als eins existiert, teilnehmen können, wie es oben bereits erwähnt wurde. Parmenides befragt nun Sokrates konkret zu dieser Methode der Teilnahme.

Dünkt dich also der ganze Begriff in jedem einzelnen von den vielen zu sein, obgleich er einer ist, oder wie? – Was, o Parmenides, habe Sokrates gefragt, sollte ihn denn hindern, darin zu sein? – Eins und dasselbe seiend also soll er in vielen getrennt voneinander Seienden zugleich sich befinden und also selbst von sich selbst getrennt sein? – Nicht doch, habe Sokrates gesagt, wenn wie ein und derselbe Tag überall zugleich und dennoch keineswegs getrennt von sich selbst ist, so auch jeder Begriff in allen Dingen zugleich derselbe wäre. – Sehr anmutig, o Sokrates, habe Parmenides gesagt, setzt du eins als dasselbe an vielen Orten zugleich, wie wenn du mit einem Segeltuch viele Menschen bedeckend sagen wolltest, das eine wäre ganz über Vielen. Oder glaubst du nicht, so etwas ungefähr zu sagen? – Vielleicht. (131a8-131c1)

Πότερον οὖν δοκεῖ σοι ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἐκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν ἐν ὧν, ἢ πῶς; -- Τί γὰρ κωλύει, φάναι τὸν Σωκράτη, ὃ Παρμενίδη, [ἐν εἶναι]; -- Ἐν ἄρα ὧν καὶ ταῦτόν ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὓσιν ὅλον ἅμα ἐνέσται, καὶ οὕτως

---

<sup>322</sup> Vgl. Über die Theorie der Teilnahme: R. M. Dancy, *Plato's Introduction of Forms*, UK, 2004, S. 186-206.

αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς ἂν εἴη. -- Οὐκ ἄν, εἴ γε, φάναι, οἷον [εἰ] ἡμέρα [εἴη] μία καὶ ἡ αὐτὴ οὔσα πολλαχοῦ ἅμα ἐστὶ καὶ οὐδέν τι μᾶλλον αὐτὴ αὐτῆς χωρὶς ἐστίν, εἰ οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἐν ἐν πᾶσιν ἅμα ταῦτόν εἴη. -- Ἡδέως γε, φάναι, ὃ Σώκρατες, ἐν ταῦτόν ἅμα πολλαχοῦ ποιεῖς, οἷον εἰ ἰστίῳ καταπετάσας πολλοὺς ἀνθρώπους φαίης ἐν ἐπὶ πολλοῖς εἶναι ὅλον· ἢ οὐ τὸ τοιοῦτον ἡγῇ λέγειν; -- Ἴσως, φάναι.

Die erste Frage des Parmenides ist, ob eine Idee, die als eins existiert, tatsächlich als Ganzes in all den vielen Dingen anwesend sei, woraufhin Sokrates zu verstehen gibt, dass seines Erachtens nach, nichts dagegen sprechen würde. Daraufhin bringt Parmenides entgegen, dass nach solche einer Auffassung, die Idee nicht mehr als eine existieren könne, da sie einerseits in vielen voneinander getrennten Dingen als Ganze zugleich anwesend sein würde und andererseits von sich selbst getrennt wäre. Folglich würde diese Ansicht der Prämisse, „die Idee ist eins“ widersprechen. Um diesen Widerspruch zu lösen, verwendet Sokrates die Analogie des ‚Tages (ἡμέρα)<sup>323</sup>‘. Er behauptet, dass, wie ein Tag überall zugleich als Ganzes gegenwärtig ist, ohne von sich selbst getrennt zu sein, so wäre auch die Idee als Ganzes in vielen Dingen zugleich gegenwärtig, ohne dass sich diese von sich selbst trenne. Die Tag-Analogie argumentiert demnach für die Methode der ‚Teilnahme als Ganzes‘. Parmenides stellt diesem eine Analogie des ‚Segeltuches‘ entgegen, und zeigt, dass das Segeltuch zwar als Ganzes eine Gruppe aus vielen Menschen zugleich bedeckt, jedoch wird jeder einzelne von ihnen eigentlich nur von einem Teil des Segeltuches bedeckt, und zwar von dem Teil, der sich unmittelbar über dem Kopf von jedem einzelnen befindet. Die Segeltuch-Analogie entspricht demnach der Methode der ‚Teilnahme als Teil‘ und argumentiert dafür, dass die vielen Dinge nur an gewissen Teilen einer Idee teilnehmen. Dies würde jedoch der Prämisse „die Idee ist eins“ in einem Widerspruch stehen. An dieser Stelle behaupten viele Forscher, dass die Segeltuch-Analogie des Parmenides eine unangemessene Kritik sei, da Parmenides einen transzendenten Tag durch ein

---

<sup>323</sup> Scolnicov interpretiert den Tag in Bezug auf die Analogie als ein metaphysisches Phänomen, das sich auf einer anderen ontologischen Stufe als wahrnehmbare Dinge befindet; Allen dagegen interpretiert ihn als einen physischen Begriff. Vgl. S. Scolnicov, Idem. S. 58; R. E. Allen, Idem. S. 132.



materielles Segeltuch ohne Erklärung ersetze.<sup>324</sup> Jedoch muss diese Interpretation erklären, warum Sokrates die Analogie des Segeltuches des Parmenides nicht verneint.<sup>325</sup> Aber viel wichtiger ist dies: Wird diese Schwierigkeit gelöst, wenn die Idee für ein abstraktes, metaphysisches Objekt gehalten wird? Das materielle Segeltuch in der Analogie des Parmenides könnte sich angemessen auf eine Idee beziehen, insofern das materielle Segeltuch und die metaphysische Idee eine entscheidende Eigenschaft gemeinsam haben: diese Eigenschaft besteht darin, sich von anderen Objekten unterscheiden und abgrenzen zu lassen. Somit ist es wichtig, dass das metaphysische Objekt auch von anderen metaphysischen Objekten unterschieden wird, da das metaphysische Objekt durch die Unterscheidung eine Grenze haben kann. Da das metaphysische Objekt ‚Tag‘, zum Beispiel, sich von anderen metaphysischen Objekten wie ‚Größe‘ oder ‚Schönheit‘ unterscheidet, weist der ‚Tag‘ eine Grenze zu anderen metaphysischen Objekten auf und kann von ihnen getrennt werden. Diese Begrenzung ist nun etwas, was sowohl der metaphysische ‚Tag‘ als auch das materielle Segeltuch etwas gemeinsam haben: der ‚Tag‘ in der Analogie von Sokrates kann also als *ein begrenztes Ganzes* wie das ‚Segeltuch‘ von Parmenides angesehen werden.<sup>326</sup> Am Ende

---

<sup>324</sup> Vgl. M. H. Miller, Idem. S. 49-50: „day suggests the notion of a partless whole – or rather, since a whole must have parts, of a simple unity. This is just what Socrates needs in order to meet Parmenides’ test and articulate the distinction of form from thing; ... Parmenides knows this full well, ... He makes his proposal of the sail, however, for Socrates’ sake: he is challenging Socrates to free himself of simile altogether by articulating conceptually what makes day a superior expression for the unity of the form.“; R. E. Allen, Idem. S. 132-133: „Parmenides has often been accused of sophistry in making this transition: days are delicate and immaterial, whereas sails are gross and physical. In fact, Parmenides acts as a good teacher, skilled in argument and wise in the ways of words. The logic of his metaphor serves to make that of Socrates more precise, but also precisely matches the logic of the argument. „Day“ cannot without absurdity mean a period of time; but even if it could, and even if time itself did not depend on the Physical motion of the heavens, the logical issue would remain. Socrates has accepted an exclusive disjunction; either the whole Idea is in many things, or part is in each thing. ... participation is participation in parts. Socrates’ appeal to the Day exhibits, not the immateriality of Ideas, but his own need for further training in dialectic.“

<sup>325</sup> Vgl. M. L. Gill und P. Lyan, Idem. S. 26-28; M. H. Miller, Idem. S. 49-50; Über die Kritik gegen die propädeutische Interpretation: Proklos, Idem. S. 634-635.

<sup>326</sup> Vgl. R. E. Allen, Idem. S. 132-133.

gehen Parmenides und Sokrates mit dieser Analogie in die nächste Diskussion über.

Wäre nun so das Segeltuch ganz über jeden, oder nicht vielmehr über jedem einzelnen auch ein anderer Teil desselben? – Ein Teil freilich. – Teilbar also, o Sokrates, sind die Begriff selbst, und was sie in sich hat, hätte nur einen Teil in sich, und nicht mehr ganz wäre der Begriff in jedem, sondern nur ein Teil von jedem? – So scheint es wenigstens. – Wirst du also, habe er gesagt, wollen, daß der eine Begriff uns wirklich geteilt werde, und wird er dann noch *einer* sein? – Keineswegs. (131c2-11)

Ἡ οὖν ὅλον ἐφ' ἐκάστῳ τὸ ἰστίον εἴη ἄν, ἢ μέρος αὐτοῦ ἄλλο ἐπ' ἄλλῳ; -- Μέρος. -- Μεριστὰ ἄρα, φάναι, ὦ Σώκρατες, ἔστιν αὐτὰ τὰ εἶδη, καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν μέρους ἂν μετέχοι, καὶ οὐκέτι ἐν ἐκάστῳ ὅλον, ἀλλὰ μέρος ἐκάστου ἂν εἴη. -- Φαίνεται οὕτω γε. -- Ἡ οὖν ἐθελήσεις, ὦ Σώκρατες, φάναι τὸ ἐν εἶδος ἡμῖν τῇ ἀληθείᾳ μερίζεσθαι, καὶ ἔτι ἐν ἔσται; - - Οὐδαμῶς, εἰπεῖν.

Platon stellt in vielen seiner Dialogen fest, dass ein Ganzes jeweils in seine Teile aufgegliedert werden kann. Demnach könnte auch eine Idee in viele Teile unterteilt werden, da die Idee als Ganzes definiert ist. Parmenides verfehlt diesen Punkt nicht und behauptet, dass eine Idee, wie bei den Menschen unter dem Segeltuch, in vielen Dingen jeweils als Teil vertreten sein solle. Aber dieses Ergebnis widerspricht der Prämisse, „Idee ist eins“. Im nächsten Schritt legt Parmenides dieselbe Kritik auf eine andere Weise vor.

Denn sich nur weiter, habe Parmenides gesagt, wenn du nun die Größe selbst teilen willst und dann jedes von den vielen großen Dingen durch einen als die Größe selbst kleineren Teil der Größe groß sein soll, ist das nicht offenbar unvernünftig? – Gar sehr, habe er gesagt. – Und wie, wenn jedes einen kleinen Teil von der Gleichheit bekommt, so soll es, weil es etwas hat, was kleiner ist als die Gleichheit, eben dadurch einem andern gleich sein? – Unmöglich. – Aber es habe jemand von uns einen Teil der Kleinheit, so wird doch die Kleinheit selbst größer sein als dieses, welches ihr Teil ist. Die Kleinheit selbst wird demnach größer sein: dasjenige aber, dem das Hinweggenommene beigelegt wird, wird kleiner dadurch, nicht

aber größer als zuvor. – Dieses kann ja wohl nicht sein, habe er gesagt. – Auf welche Weise also, o Sokrates, sollen dir dann die anderen Dinge die Begriffe aufnehmen, da sie weder teilweise sie aufnehmen können noch auch ganz? – Beim Zeus, habe er gesagt, es scheint mir keineswegs leicht, dies irgendwie auseinanderzusetzen. (131c12-e7)

Ὅρα γάρ, φάναι· εἰ αὐτὸ τὸ μέγεθος μεριεῖς καὶ ἕκαστον τῶν πολλῶν μεγάλων μεγέθους μέρει σμικροτέρῳ αὐτοῦ τοῦ μεγέθους μέγα ἔσται, ἄρα οὐκ ἄλογον φανεῖται; -- Πάνυ γ', ἔφη. -- Τί δέ; τοῦ ἴσου μέρος ἕκαστον σμικρὸν ἀπολαβόν τι ἔξει ὃ ἐλάττονι ὄντι αὐτοῦ τοῦ ἴσου τὸ ἔχον ἴσον τῷ ἔσται; -- Ἀδύνατον. -- Ἀλλὰ τοῦ σμικροῦ μέρος τις ἡμῶν ἔξει, τούτου δὲ αὐτοῦ τὸ σμικρὸν μείζον ἔσται ἅτε μέρους ἑαυτοῦ ὄντος, καὶ οὕτω δὴ αὐτὸ τὸ σμικρὸν μείζον ἔσται· ὃ δ' ἂν προστεθῇ τὸ ἀφαιρεθέν, τοῦτο σμικρότερον ἔσται ἀλλ' οὐ μείζον ἢ πρὶν. -- Οὐκ ἂν γένοιτο, φάναι, τοῦτό γε. -- Τίνα οὖν τρόπον, εἰπεῖν, ὃ Σώκρατες, τῶν εἰδῶν σοι τὰ ἄλλα μεταλήψεται, μήτε κατὰ μέρη μήτε κατὰ ὅλα μεταλαμβάνειν δυνάμενα; -- Οὐ μὰ τὸν Δία, φάναι, οὐ μοι δοκεῖ εὐκόλον εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐδαμῶς διορίσασθαι.

Wie bereits ausgeführt, kann die Idee der Größe als ein Ganzes für sich genommen angesehen werden. In Anbetracht der oben erwähnten Definition, dass ein Ganzes in seine Teile aufgegliedert werden kann, vermag nun auch die Idee der Größe in mehrere Teile unterteilt zu werden, die jeweils in den Dingen, die an ihr teilhaben, gegenwärtig sind. Aber ein Teil ist immer kleiner als das Ganze. Die Idee der Größe, die als Teil in den Dingen ist, ist nämlich kleiner als die Idee der Größe als Ganzes für sich genommen. Es ist jedoch unmöglich, dass die Ursache der Größe in den Dingen, eine kleinere ist als die Idee der Größe selbst. Auf diese Weise versagt die platonische Erklärung, die durch Parmenides und Sokrates im Dialog vorgebracht wurde, sowohl die Methode der ‚Teilnahme als Ganzes‘ als auch der ‚Teilnahme als Teil‘ zu befürworten. Trotzdem versucht Platon eine andere Möglichkeit zu finden, um die Methode der Methexis genauer darzulegen, obgleich er die Schwierigkeit eingesteht, den Charakter der Teilnahme überhaupt bestimmen und treffend beschreiben zu können. Wo aber wurzelt diese Schwierigkeit?

Zu Beginn des vorliegenden Kapitels wurde aufgezeigt, dass Parmenides (oder Platon) zu bestimmen versuchte, wie die Idee in den Dingen anwesend sein kann, nämlich entweder als Ganzes, oder als Teil. Der Versuch einer solchen Bestimmung machte es möglich, die Idee als ein begrenztes Objekt wie zum Beispiel ‚Tag‘ oder ‚Segeltuch‘ zu begreifen. Dadurch wurde die Bestimmung der Idee als Ganzes gewonnen. Die Schwierigkeit, die Methode der Methexis genau zu bestimmen, wurzelt also nicht in der falschen Analogie des Parmenides, sondern darin, dass Platon die Idee für *ein Objekt* oder *ein Ganzes* hält, um das Verhältnis zwischen Idee und Ding zu bestimmen oder um die Idee zu erklären. Der Kern dieser Schwierigkeit liegt nämlich nicht in dem Charakter des Objektes, sondern darin, dass wir im Laufe des Dialogs dazu geführt wurden, die Idee als ein Begrenztes zu bestimmen bzw. zu definieren.<sup>327</sup> Wir können also diese Kritik von Ganzes und Teil der Idee mit dem zweiten Teil zusammen berücksichtigen. Im zweiten Teil des *Parmenides* haben wir gesehen, dass Dinge, die in Beziehung zu anderen stehen, in alle Dinge übergehen können. Dieser Übergang ist möglich aufgrund der Grenze, die durch *Dianoia* gesetzt wird, weil alles als ein Bestimmtes setzt: d.h. *Dianoia* ist die Fähigkeit unseres Denkens, alle Gegenstände nur als ein begrenztes Etwas zu erkennt.<sup>328</sup> Man kann also sagen, dass die Identifizierung der Idee mit dem Segeltuch oder mit einem anderen Begriff, das auf etwas Begrenztes referiert, auf die Begrenztheit unseres Denkens verweist. Dieses wurde bereits in der zweiten und dritten Hypothese im zweiten Teil des *Parmenides* vorgelegt. Ebenda

---

<sup>327</sup> Vgl. G. Martin, *Platons Ideenlehre*, Berlin und New York, 1973, S. 172: „Wie soll man diese Erwägung von Platon beurteilen? Was ist der systematische Ertrag dieser Analyse und was hat Platon geglaubt, was der Ertrag sei? Für die systematische Betrachtung kann man sich darauf beschränken, die Idee als einen Allgemeinbegriff zu betrachten. ... die Schwierigkeit dadurch entsteht, daß das Verhältnis der Idee zu den unter ihr stehenden Dingen gesehen wird vom Verhältnis der Dinge untereinander. Die Idee würde an vielen Orten sein, so wie viele Dinge an vielen Orten sind, oder die Idee würde über vielen Dingen stehen, so wie das Segeltuch über viele Menschen gespannt ist. Hier wird also das Verhältnis der Idee als des Allgemeinbegriffs zu den unter ihr stehenden Dingen beschrieben von dem Verhältnis von Dingen untereinander, und dies ist gewiß inadäquat. ... Die platonische Beziehung des Anteilhabens stellt sich hier als die Beziehung des Enthaltenseins dar. ... Die Beurteilung der von Platon im *Parmenides* vorgetragenen Schwierigkeit hängt dann offenbar davon ab, ob es wenigstens in den Grundlagen der Mathematik und Logik gelingt, eine rein logische Definition des Enthaltenseins zu gewinnen.“

<sup>328</sup> Vgl. II. 5.

wurde auch gezeigt, dass Platon diese Schwierigkeit durch den Begriff des ‚Augenblicks‘ in der Hypothese 2a zu lösen versucht.<sup>329</sup>

### 2.3. ‚Dritter-Mensch-Argument‘<sup>330</sup>

Ich glaube, daß du aus folgendem Grunde annimmst, jeder Begriff (ἕκαστον εἶδος) für sich sei eines. Wenn dir nämlich vielerlei Dinge groß zu sein scheinen: so scheint dir dies vielleicht eine und dieselbe Gestalt zu sein, wenn du auf alle siehst, weshalb du dann glaubst, das Große sei *eins*. – Ganz richtig, habe er gesagt. – Wie aber nun, das Große selbst und die anderen großen Dinge, wenn du die ebenso mit der Seele zusammen überschaut: erscheint dir nicht wiederum *ein* Großes, wodurch notwendig ist, daß dieses alles dir groß erscheint? – Das leuchtet sehr ein. – Noch ein Begriff der Größe (εἶδος μεγέθους) wird dir also zum Vorschein kommen außer jener ersten Größe und den diese an sich habenden Dingen, und wiederum über allen diesen zusammen noch ein anderer, wodurch diese alle groß sind, und so wird dir jeder Begriff (ἕκαστόν τῶν εἰδῶν) nicht mehr eines sein, sondern ein unbegrenzt Vielfaches. (132a1-b2)

Οἷμαί σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἐν ἕκαστον εἶδος οἶεσθαι εἶναι· ὅταν πόλλ' ἅττα μεγάλα σοι δόξη εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἐν τὸ μέγα ἡγῆ εἶναι. -- Ἀληθῆ λέγεις, φάναι. -- Τί δ' αὐτὸ τὸ μέγα καὶ

---

<sup>329</sup> Vgl. II. 3; Martin berücksichtigt jedoch nicht die Möglichkeit, dass Platon diese Schwierigkeit nicht gefunden habe: „So scheint mir die Annahme besser, daß Platon die Schwierigkeit zwar gesehen hat, daß er aber auch zugleich gesehen oder doch zum mindesten vermutet hat, daß die Schwierigkeit unlösbar ist.“ Vgl. G. Martin, Idem. S. 174.

<sup>330</sup> Über den Ursprung dieser Terminologie und über diese Kritik des Aristoteles: Aristoteles, *Metaphysik*, Buch I, 9, 990b17; Buch VII, 13, 1039a2-3; *Sophistische Widerlegungen*, K. 22, 178b, 36; G. Fine, *On Ideas, Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, 2004 (first: 1993), S. 110-113, 203-224; Vgl. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics I*, London, 1949, S. 195; H. Bonitz, *Aristoteles' Metaphysik*, Bücher A-E, Übersetzung von Hermann Bonitz, Kommentar von Horst Seidl, Mamburg, 1989, S. 292-295; H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, V. 1, USA, 1944, S. 198; P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg, 1949, S. 95-97; F. M. Cornford, Idem. S. 88-90; R. E. Allen, Idem. S. 187-193; G. Martin, Idem. S. 175-176.

τᾶλλα τὰ μεγάλα, ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς, οὐχὶ ἐν τι αὖ μέγα φανεῖται, ὃ ταῦτα πάντα μεγάλα φαίνεσθαι; -- Ἐοικεν. -- Ἄλλο ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ' αὐτό τε τὸ μέγεθος γεγονὸς καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ· καὶ ἐπὶ τούτοις αὖ πᾶσιν ἕτερον, ὃ ταῦτα πάντα μεγάλα ἔσται· καὶ οὐκέτι δὴ ἐν ἑκαστὸν σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἄπειρα τὸ πλῆθος.

Vorne haben wir die Allgemeinheit der Idee und das Problem der Teilnahme diskutiert. Nun bringt Platon (Parmenides) das Problem über die Einheit der Idee vor. Parmenides leitet zwei fundamentale Eigenschaften der Ideen aus der Ideenlehre, die von Sokrates dargebracht wurde, ab: 1. Idee ist eins 2. Idee wird für eine Eigenschaft, die für alle Dinge gemeinsam ist, gehalten. Und er veranschaulicht Sokrates die Absurdität, die sich daraus ergibt, am Beispiel der Idee der Größe: Der Grund, warum viele Dinge groß sein können, liegt in der Idee der Größe. Aber wenn wir die großen Dinge und die Idee der Größe in unseren Gedanken betrachten, brauchen sie zusammen wiederum eine andere Idee, die sie groß macht. Und dieser Prozess ist unendlich wiederkehrend und erfordert schließlich eine unendliche Anzahl von Ideen der Größe.

Vlastos greift einige verborgene Prämissen des obigen Arguments auf (sog. ‚SP‘ oder ‚NI‘) und weist auf die Widersprüche der Prämissen hin (logischer Widerspruch zwischen ‚SP‘ und ‚NI‘).<sup>331</sup> Diese Position konzentriert sich jedoch nur auf die oberflächliche Logik der verborgenen Prämissen, so dass es nicht hilft, die Bedeutung der Prämissen zu verstehen. Deshalb behandelt Vlastos dieses Argument als ein Ergebnis von einer intellektuellen Überlagerung Platons.<sup>332</sup> Auf der anderen Seite bestimmt Meinwald, dieses Argument als einen Fehler, der durch einen Missbrauch der Prädikate verursacht wird, nachdem er festgestellt hat, dass die Bedeutungen der in

---

<sup>331</sup> G. Vlastos, „The Third Man Argument in the Parmenides“ in: *The Philosophical Review*, Vol. 63, No. 3, 1954, S. 319-349, bes. S. 324-327: ‘SP’: Self-Predication (Any Form can be predicated of itself. Largeness is itself large. F-ness is itself F.) und ‚NI‘: Non-Identity (If anything has a certain character, it cannot be identical with the Form in virtue of which we apprehend that character. If x is F, x cannot be identical with F-ness.).

<sup>332</sup> G. Vlastos, Idem. S. 329, 343-349: er nennt dies ‚The Record of Honest Perplexity‘; über die Kritik an dieser Meinung des Vlastos: J. Malcolm, *Plato on the Self-Predication of Forms*, Oxford, 1991, S. 51-53; F. M. Cornford, Idem. S. 90.

dieser Diskussion verwendeten Prädikate verschieden sind (sog. ‚pros heauto‘ und ‚pros ta alla‘).<sup>333</sup> Aber er sieht diesen Fehler nicht als eine logische Verwirrung Platons wie Vlastos, sondern als eine absichtliche Vorrichtung Platons, um den Gebrauch der verschiedenen Bedeutungen von Prädikaten zu betonen.<sup>334</sup> Auf diese Weise wurde das sogenannte Dritter-Mensch-Argument von verschiedenen Platon-Forschern weiter diskutiert, aber die meisten stimmen darin überein, dass das Argument selbst fehlerhaft sei. So betrachten die meisten Forscher die Ursache des Fehlers als eine Kollision zwischen dem Selbst-Prädikat der Idee und dem Prädikat von wahrnehmbaren Objekten. Dieser Fehler beruht mit anderen Worten auf der Tatsache, dass Parmenides die verschiedenen großen Dinge und die Idee der Größe auf derselben Ebene ansiedelt.<sup>335</sup>

---

<sup>333</sup> C. C. Meinwald, „Good-bye to the Third Man“ in: *The Cambridge Companion to Plato*, 1992, S. 365-396.

<sup>334</sup> C. C. Meinwald, Idem. S. 372-373; Cornford und Apelt vertreten eine ähnliche Meinung wie Meinwald. Vgl. F. M. Cornford, Idem. S. 90; G. Martin, Idem. S. 176-177; J. Malcolm, Idem. S. 47-53.

<sup>335</sup> Vgl. Proklos, Idem. 891-892; M. Schofield, „Likeness and Likenesses in the Parmenides“ in: *Form and Argument in Late Plato*, ed. By C. Gill and M. M. McCabe, Oxford, 1996, S. 54: „Parmenides is, presumably, made to assume the point of this distinction to be that F-ness in us or the F-ness we have simply is F-ness itself *as participated in*.“; R. G. Turnbull, *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*, Toronto, 1998, S. 28: „I should note, finally, that calling this argument a *regress* the question: vicious or benign? For the present argument, raising the question would be a category mistake.“; R. E. Allen, Idem. S. 156-157: „The regress arises precisely from the assumption that the predicate remains the same at every stage, but that ground or reason for applying it differs at every stage.“; C. C. Meinwald, Idem. S. 386: „Indeed, the production of new Larges depends crucially not just on the claim being made that the Large itself is large, but on that claim's being treated in the same way that 'Mont Blanc is large' would be. To begin with, the Large itself and the original group of visible large things are treated as being large *in the same way*.“; Die Erklärung darüber von Helmig ist deutlicher. Vgl. C. Helmig, *Forms and Concepts*, Berlin/Boston, 2012, S. 48: „Parmenides uses Socrates' assumption from above (*Parm.* 129a3-6) that Forms are causes: Through the Form of Largeness large things are large. But why then is the regress argument valid? Parmenides seems to be mistaken in taking for granted that many large things and largeness itself (I) are on the same ontological level. It might be possible to compare them mentally but their respective largeness certainly does not have the same cause. If we assume, as we did above, that largeness itself (I) is in the soul, then it is certainly not large in the same sense that sensible things can be called large.“.

Wenn wir den *Parmenides* als einen pädagogischen Dialog bestimmen würden<sup>336</sup>, wäre diese Analyse sinnvoll. Aber wenn wir ihn als Selbstkritik Platons interpretieren, so stellt es kein essentielles Problem dar, ob das Argument des infiniten Regress hier logisch angemessen sei oder nicht.<sup>337</sup> Wir interpretieren den ersten Teil des *Parmenides* als eine Selbstkritik Platons, denn der Gegenstand der Untersuchung des ersten Teils ist gerade die Ideenlehre selbst, d.h. Trennung der zwei Welten, wie am Anfang der Untersuchung von Parmenides und Sokrates festgestellt wurde.<sup>338</sup> Das wichtigere Problem für uns ist also, warum man die Idee nicht auf dieselbe Ebene mit den Dingen, die an ihr teilnehmen, ansetzen darf, und was genau es für die Idee bedeuten würde, wenn man sie doch auf dieselbe Ebene mit den Dingen stellen würde. Natürlich können wir die Antwort auf diese Frage in der Trennung zwischen der Idee selbst (H1, H2a und H4) und der durch Dianioa gesetzten Idee (H2 und H3) finden.<sup>339</sup> Hier im ersten Teil aber trägt Platon durch den Mund des Sokrates viele Fragen zu seiner Ideenlehre auf unterschiedliche Weisen selbst vor. Seine Selbstkritik wird fortgesetzt.

Aber, o Parmenides, habe Sokrates gesagt, ob nicht etwa jeder von diesen

---

<sup>336</sup> Vgl. R. Robinson, „Plato's Parmenides.I“ in: *Classical Philology*, Vol. 37. No. 1, 1942, S. 51: „Both parts of the dialogue are intended to provide Plato's pupils with practice in dialectic and in the detection of errors in reasoning.“; Allen, Miller, Ryle, Crombie und Moravcsik stimmen zu dieser maieutischen Übung zu. Vgl. F. Von Kutschera, *Idem*. S. 7; J. Halfwassen, *Idem*. S. 268.

<sup>337</sup> Vgl. Über die logische Richtigkeit des infiniten Regression-Arguments: D. Sedley, „Platonic causes“ in: *Phronesis*, Vol. 43, No. 2, 1998, S. 114-132; A. Graeser, „Platons Parmenides 132a1-b2 und Speusipp“ in: *Museum Helveticum*, 59, 2002, S. 133-136.

<sup>338</sup> 130b1-6: „Und sag mir nun, bist du selbst auf diese von dir gemachte Einteilung gekommen, auf diese Trennung von bestimmten selbständigen Ideen einerseits und den an ihnen teilhabenden Dingen andererseits? Und kannst du dir etwas vorstellen unter der Ähnlichkeit an sich, die abgetrennt besteht von der Ähnlichkeit, die wir hier haben, und eben so unter dem Eins und dem Vielen und allem, was du eben von Zenon hörtest? – Das kann ich allerdings, habe Sokrates erwidert. (καί μοι εἰπέ, αὐτὸς σὺ οὕτω διήρησαι ὥς λέγεις, χωρὶς μὲν εἶδη αὐτὰ ἅττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα; καὶ τί σοι δοκεῖ εἶναι αὐτὴ ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν, καὶ ἐν δὴ καὶ πολλὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ Ζήνωνος ἤκουες; - Ἐμοιγε, φάναι τὸν Σωκράτη.)“ Übersetzung von Zekl.

<sup>339</sup> Vgl. II. 5.



Begriffen (τῶν εἰδῶν ἕκαστον) nur ein Gedanke (νόημα) ist, welchem nicht gebührt, irgendwo anders zu sein als in den Seelen (ἢ ἐν ψυχαῖς). Denn so wäre doch jeder eines, und es würde ihnen nicht mehr das begegnen, was eben gesagt worden ist. – Wie also, habe jener gesagt, jeder von diesen Gedanken wäre einer, aber ein Gedanke von nichts? – Unmöglich. – Also von etwas? – Ja. – Was ist oder was nicht ist? – Was ist. – Nicht wahr, von etwas Gewissem, was eben jener Gedanke als an allen jenen Dingen befindlich bemerkt als *eine* gewisse Gestalt? – Ja. – Und dies soll nicht der Begriff sein, was so gedacht wird, eines zu sein, immer dasselbe seiend in allem? – Das scheint wieder notwendig. – Wie aber weiter, habe Parmenides gesagt, wenn du behauptest, die übrigen Dinge haben in sich die Begriffe, mußt du nicht entweder glauben, daß jedes aus Gedanken bestehe und daß sie alle denken, oder daß sie Gedanken seiend doch undenkend sind? (132b3-c11)

Ἀλλά, φάναι, ὃ Παρμενίδην, τὸν Σωκράτη, μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ἢ τούτων νόημα, καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκη ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς· οὕτω γὰρ ἂν ἓν γε ἕκαστον εἴη καὶ οὐκ ἂν ἔτι πάσχοι ἃ νυνδὴ ἐλέγετο. -- Τί οὖν; φάναι, ἐν ἕκαστὸν ἐστὶ τῶν νοημάτων, νόημα δὲ οὐδενός; -- Ἄλλ' ἀδύνατον, εἰπεῖν. -- Ἀλλὰ τινός; -- Ναί. -- ὄντος ἢ οὐκ ὄντος; -- ὄντος. -- Οὐχ ἑνός τινος, ὃ ἐπὶ πᾶσιν ἐκεῖνο τὸ νόημα ἐπὶ νοεῖ, μίαν τινὰ οὖσαν ιδέαν; -- Ναί. -- Εἴτα οὐκ εἶδος ἔσται τοῦτο τὸ νοούμενον ἐν εἶναι, ἀεὶ ὄν τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν; -- Ἀνάγκη αὖ φαίνεται. -- Τί δὲ δῆ; εἰπεῖν τὸν Παρμενίδην, οὐκ ἀνάγκη ἢ τᾶλλα φῆς τῶν εἰδῶν μετέχειν ἢ δοκεῖ σοι ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν, ἢ νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι;

Wie wir in obiger Textstelle sehen können, schlägt Platon (Sokrates) ‚νόημα<sup>340</sup>‘ vor, um diesen unendlich wiederholten Widerspruch der Idee (den infiniten Regress) zu lösen. Sokrates behauptet, dass der infinite Regress der Idee (im Text wurde explizit die Idee

<sup>340</sup> „The word νόημα, like the English words *thought* and *perception*, is implicitly equivocal. The neuter suffix –μα, added to a stem, has a passive sense, indicating a result: a νόημα is a thing thought, the result of thinking, .... But in classical Greek the suffix applies not only to the result of an activity, but to the activity that brings about the result.” Vgl. R. E. Allen, Idem. S. 169-170.

der Größe als Beispiel genannt 132a1-b2) *nur in der Seele oder im Verstand* auftrete und dass jede Idee wie sonst immer eins sei. Diese Behauptung bedeutet, dass Sokrates für die unendlich viele erschaffenen Ideen von Parmenides eine andere Welt als die Welt der Ideen vorsieht<sup>341</sup>: er definiert sie nur als in der Seele oder im Geist befindlich. Daraufhin wirft Parmenides Fragen über das Wesen des Denkens oder des Gedankens auf.<sup>342</sup> Er behauptet zunächst, dass das Denken ein Seiendes oder ein Etwas als Gegenstand des Denkens brauche, obgleich das Denken nur im Geist existiere. Platon erklärt nämlich jetzt durch den Mund des Parmenides, dass auch die unendlich viele generierten Ideen der Größe, die nur im Geist existieren, nicht dem Denken über Nichts, sondern dem Denken von einem Etwas entsprechen müssen.<sup>343</sup> Und er erklärt weiter, dass das Objekt des Gedankens eine Idee ist, die unter vielen Dingen als etwas, was diese Dinge gemeinsam haben, existiert, denn er behauptete davor, dass die Idee ein

---

<sup>341</sup> Vgl. Platon, *Politeia*, 509d-511e: Platon verteilt ‚ta noēta‘ in ‚dianoia‘ und ‚epistēmē. Wir interpretieren, dass ‚noēma‘ in der Stelle des *Parmenides* als eine Art von Begriff nicht nahe an ‚epistēmē‘ sondern an ‚dianoia‘ ist und dass diese Kritik eine Selbstkritik Platons insoweit ist, dass die Idee Platons nicht mit dem ‚noēma‘ identifiziert werden kann. Die Interpretation von Helmig, dass diese Kritik die erste Kritik gegen ‚Conceptualism‘ in der Geschichte der Philosophie sei, ist also richtig. Vgl. C. Helmig, Idem. S. 48; C. Helmig, „Plato’s Arguments against Conceptualism. *Parmenides* 132B3-C11 Reconsideres“ in: *Elenchos*, 2007, S. 303-336.

<sup>342</sup> C. Helmig, *Forms and Concepts*, Berlin/Boston, 2012, S. 49: „The answer of Parmenides falls into two parts. He first shows that a Form cannot be a thought, understood as thought-process, but must rather be the object of thought (*nooumenon*). In a second step, he argues that given that Forms are thoughts, all that participates would think.“.

<sup>343</sup> Vgl. Platon, *Theaitetos*, 189a6-b3: „Sokrates: Und wer vorstellt, der sollte nicht ein Eins vorstellen? – Theaitetos: Notwendig. – S: Und wer ein Eins vorstellt, nicht ein Seiendes? – T: Ich gebe es zu. – S: Wer also vorstellt, was nicht ist, der stellt nichts vor? – T: So scheint es. – S: Wer aber nichts vorstellt, der wird gewiß überhaupt gar nicht vorstellen? – T: Offenbar, wie wir sehen. – S: So ist es demnach nicht möglich, das Nichtseiende vorzustellen, weder von etwas, das ist, noch auch an und für sich? – T: Es scheint nicht. (ΣΩ. Ὁ δὲ δὴ δοξάζων οὐχ ἔν γέ τι δοξάζει; -- ΘΕΑΙ. Ἀνάγκη. -- ΣΩ. Ὁ δ' ἔν τι δοξάζων οὐκ ὄν τι; -- ΘΕΑΙ. Συγχωρῶ. -- ΣΩ. Ὁ ἄρα μὴ ὄν δοξάζων οὐδὲν δοξάζει. -- ΘΕΑΙ. Οὐ φαίνεται. -- ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν ὃ γε μὴδὲν δοξάζων τὸ παράπαν οὐδὲ δοξάζει. -- ΘΕΑΙ. Δῆλον, ὡς εἴκεν. -- ΣΩ. Οὐκ ἄρα οἷόν τε τὸ μὴ ὄν δοξάζειν, οὔτε περὶ τῶν ὄντων οὔτε αὐτὸ καθ' αὐτό. -- ΘΕΑΙ. Οὐ φαίνεται.)“.

gemeinsames Merkmal in vielen Dingen sei.<sup>344</sup> Mit anderen Worten, während Sokrates die Ideen der Größe, die als unendlich viele erscheinen, als bloße geistige Aktivitäten definiert, erklärt Parmenides sie zu Ideen, denn auch die Ideen der Größe, die unendlich durch geistige Aktivität geschaffen wurden, können als das Gemeinsame unter den vielen Dingen angesehen werden. Diese Erklärung des Parmenides lässt aber den Unterschied zwischen Idee und Gedanke bzw. Denken verschwinden<sup>345</sup>, und infolgedessen entsteht alles Seiende durch Denken oder Gedanke. Aber dies führt zu einer lächerlichen Situation, in der es notwendig ist, zu beurteilen, ob alles Seiende denkt oder nicht.

Dass also die Idee als etwas Gemeinsames unter den Dingen existiert, stellt die Ursache der Problematik des Dritter-Mensch-Argumentes dar. Zu Beginn dieses Arguments sagt Platon: „Die Idee erscheint uns als gemeinsames Merkmal vieler Dinge.“ Aber diese Position, sowie die Erklärung des Parmenides, lässt den Unterschied zwischen Idee und Gedanke, die die gemeinsamen Eigenschaften der Einzeldinge als ihre Objekt betrachten, verblassen. Am Ende haben die Dinge, die die Idee als Ursache ihres Seins haben, aufgrund der Identität der Idee mit dem Gedanke, den Gedanken als Ursache ihrer Existenz. Wir können also sagen, dass die Aufgabe, die Platon hier bewältigen muss, eine klare Erklärung der Behauptung, „die Idee als ein gemeinsames Merkmal vieler Dinge“ zu sein scheint, und zwar durch eine klare Unterscheidung zwischen Gedanke und Idee.<sup>346</sup> Rückblickend können wir behaupten, dass Platon diese Aufgabe

---

<sup>344</sup> 132a1-5; Dies ist ‚a second step‘ in der Erklärung von Helmig. Vgl. C. Helmig, Idem (2012). S. 48-52.

<sup>345</sup> Einige Forscher bestimmen die Idee Platons in den späten Dialogen als ‚Begriff‘, als Gedanken als ‚Methode‘ oder als geistige Aktivität (das Denken). Vgl. R. E. Allen, Idem. S. 176: „Socrates‘ suggestion has provided the basis for an abstractionist theory of universals. ... The abstractionist theory implies that it is by grasping the many equals as a unity that we arrive at our concept of equality; the Platonic response is that without knowledge of Equality, it would be impossible to recognize that any given things are equal. There is, indeed, some evidence of an Academic argument from the unity of thoughts to the existence of the corresponding Ideas (see Meta.I990b25, XIII 1079a21). But such an argument would have been possible, in Plato’s view, only because the unity and existence of the Idea are a condition of the unity and existence of the thought.“; P. Natorp, Idem. S. 221: „Als Reinergebnis der bis hierher geführten Untersuchung läßt sich aussprechen: Ideen bedeuten nicht Ding, sondern Methoden.“.

<sup>346</sup> Über die philosophische Bedeutung der ‚noēma‘-Kritik: R. E. Allen, Idem. S. 178-179.

durch die Unterscheidung zwischen der Idee selbst (H1 und H4) und der durch ‚*Dianoia*‘ gesetzten Idee (H2 und H3) im zweiten Teil des *Parmenides* erfüllt hat.<sup>347</sup> Wir können also auch diese Kritik mit der Hypothese 2a im zweiten Teil zusammen berücksichtigen. Jede Idee selbst konnte nicht an und für sich untersucht werden, sondern wir konnten ihren Inhalt nur durch die in *Dianoia* gesetzte Idee erfassen, wie wir im zweiten Teil bereits diskutiert haben.<sup>348</sup> Die ‚noēma‘-Kritik im ersten Teil beschreibt daher eine wichtige Grenze *der durch Dianoia gesetzten Idee*, über die wir im Laufe der Diskussion des zweiten Teils nicht gesprochen haben. In der zweiten und dritten Hypothese des zweiten Teils konnte das Eins oder ‚die Idee der Einheit‘ nach unserer Interpretation in Alles übergehen und deshalb konnte das Eins seinen Inhalt als Alles haben. Aber wir können nun in Bezug auf die ‚noēma‘-Kritik des ersten Teils feststellen, dass die Gestalt der Idee, die in der zweiten und dritten Hypothese der zweiten Teils vorgelegt wurde, für die Wahrheit der Idee nicht garantieren kann, denn die Gestalt des Eins in der zweiten und dritten Hypothese ist am Ende der Inhalt *des in Gedanke gesetzte Eins*. Die wahre Gestalt der Idee ist nämlich etwas wie der ‚Augenblick‘ in der Hypothese 2a, der als Grund der Dinge fungiert und die Dinge in der Zeit beherrscht, selbst aber nicht in der Zeit ist. Dies bedeutet also, dass die wahre Idee alle Dinge transzendiert, die eine Grenze haben, und daher kann sie nicht durch unseren Gedanken bzw. noēma‘ bzw. ‚*Dianoia*‘ begriffen werden, wie wir in der Untersuchung der ersten und vierten Hypothese bereits gesehen haben.<sup>349</sup>

## 2.4. Paradeigma-Argument

Allein auch das, habe Sokrates gesagt, hat ja keinen Sinn. Sondern, o Parmenides, eigentlich scheint es mir sich so zu verhalten, daß nämlich diese Begriffe (τὰ εἶδη) gleichsam als Urbilder (παρδείγματα) dastehen in der Natur, die andern Dinge aber diesen gleichen und Nachbilder (ὁμοιώματα) sind, und daß die Aufnahme der Begriffe in die andern Dinge

---

<sup>347</sup> Ross und Runciman interpretieren den ersten Teil des *Parmenides* als Selbstkritik Platons, aber sie meinen, dass Platon auf die Kritik am Ende nicht antworte. Vgl. D. Ross, Idem. S. 99; W. G. Runciman, „Plato’s *Parmenides*“ in: *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 64, 1959, S. 89-120.

<sup>348</sup> Vgl. II. 5.

<sup>349</sup> Vgl. II. 1 und 4.

(ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις τῶν εἰδῶν) nichts anderes ist, als daß diese ihnen nachgebildet werden. (132c12-d4)<sup>350</sup>

Ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο, φάναι, ἔχει λόγον, ἀλλ', ὃ Παρμενίδη, μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται ὅδε ἔχειν· τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις εἰκέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα, καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς.

Im Text davor erläuterte Sokrates die Beziehung zwischen Ideen und wahrnehmbaren Dingen, indem er die Idee als ein gemeinsames Merkmal vieler Dinge definierte. Seine Erläuterung ist jedoch durch die Kritik des Parmenides, die auf der Identität der Idee mit dem Gedanke basiert, zusammengebrochen. Sokrates bestimmt nun die Beziehung zwischen den Ideen und den wahrnehmbaren Dingen neu durch den Begriff von ‚Urbilder (παραδείγματα)‘ und ‚Ähnlichkeit (τὸ ὅμοιον)‘<sup>351</sup>, um die Gleichsetzung des Gedankens mit den Ideen in seiner Ideenlehre zu blockieren. Aber auch diese Haltung wird von Parmenides mit folgenden Argumenten kritisiert.

Wenn nun, sagte Parmenides, etwas (τι) dem Begriff (τῷ εἶδει) ist nachgebildet worden, ist es möglich, daß der Begriff (τὸ εἶδος) dem Nachgebildeten (τῷ εἰκασθέντι) nicht ähnlich ist, insofern dieses ihm ähnlich gemacht worden ist? Oder gibt es eine Möglichkeit, daß das Ähnliche einem nicht Ähnlichen ähnlich ist? – Es gibt keine. – Und ist es nicht sehr notwendig, daß das Ähnliche mit dem Ähnlichen eins und dasselbe muß aufgenommen haben? – Notwendig. – Das aber, durch dessen Aufnahme in sich die ähnlichen Dinge ähnlich sind, ist nicht das eben der Begriff selbst. – Auf alle Weise freilich. – Es ist also nicht möglich, daß etwas einem Begriff ähnlich ist, noch ein Begriff etwas anderem; wo nicht, so erscheint immer ein anderer Begriff über jenen, und wenn jener wieder ähnlich ist, noch einer, und niemals hört dieses Erscheinen eines neuen

---

<sup>350</sup> Vgl. Übersetzung von Zekl: „Diese Ideen stehen gleichsam als Musterbilder in voller Wirklichkeit da, die übrigen Einzeldinge aber sind ihnen ähnlich und Abbildungen von ihnen, und die gemeinte Teilhabe der Einzeldinge an den Ideen besteht eben in nichts anderem als in dieser Verähnlichung.“

<sup>351</sup> Vgl. Platon, *Euthyphron* 6e; *Phaidon* 74-76; *Phaidros* 249e-250b; *Timaios* 52b; R. M. Dancy, Idem. S. 115-133; 148-185.

Begriffes auf, wenn der Begriff dem, was ihn in sich aufgenommen hat, ähnlich sein soll. – Das ist sehr richtig. – Also auch nicht durch Ähnlichkeit nehmen die andern Dinge die Begriffe auf: sondern man muß eine andere Art suchen, wie sie sie aufnehmen. – So steht es. (132d5-133a7)<sup>352</sup>

Εἰ οὖν τι, ἔφη, ἔοικεν τῷ εἶδει, οἷόν τε ἐκεῖνο τὸ εἶδος μὴ ὅμοιον εἶναι τῷ εἰκασθέντι, καθ' ὅσον αὐτῷ ἀφωμοιώθη; ἢ ἔστι τις μηχανὴ τὸ ὅμοιον μὴ ὁμοίῳ ὅμοιον εἶναι; -- Οὐκ ἔστι. -- Τὸ δὲ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἄρ' οὐ μεγάλη ἀνάγκη ἐνὸς τοῦ αὐτοῦ [εἶδους] μετέχειν; -- Ἀνάγκη. -- Οὐ δ' ἂν τὰ ὅμοια μετέχοντα ὅμοια ᾗ, οὐκ ἐκεῖνο ἔσται αὐτὸ τὸ εἶδος; -- Παντάπασι μὲν οὖν. - - Οὐκ ἄρα οἷόν τέ τι τῷ εἶδει ὅμοιον εἶναι, οὐδὲ τὸ εἶδος ἄλλω· εἰ δὲ μή, παρὰ τὸ εἶδος αἰεὶ ἄλλο ἀναφανήσεται εἶδος, καὶ ἂν ἐκεῖνό τῳ ὅμοιον ᾗ, ἕτερον αὖ, καὶ οὐδέποτε παύσεται αἰεὶ καινὸν εἶδος γιγνόμενον, ἐὰν τὸ εἶδος τῷ ἑαυτοῦ μετέχοντι ὅμοιον γίγνηται. -- Ἀληθέστατα λέγεις. -- Οὐκ ἄρα ὁμοιότητι τᾶλλα τῶν εἰδῶν μεταλαμβάνει, ἀλλὰ τι ἄλλο δεῖ ζητεῖν ὃ μεταλαμβάνει. -- Ἔοικεν.

Parmenides führt einen neuen infiniten Regress in der Theorie der Teilnahme (ή μέθεξις oder μεταλαμβάνει) vor, die dem oben dargestellten ‚Dritter-Mensch-Argument‘ ähnelt.<sup>353</sup> Seine Logik ist wie folgt: ein Einzelding *a* nimmt an einer Idee *A*

<sup>352</sup> Vgl. Übersetzung von Zekl: „Wenn nun irgend etwas, sagte er, der Idee ähnlich ist, ist es da denn möglich, daß jene Idee dem ihr Verähnlichten etwa nicht ähnlich sei, sofern es ihr wirklich angeglichen worden ist? Oder gibt es irgend eine Möglichkeit, daß das Ähnliche einem Nicht-Ähnlichen ähnlich sei? – Nein, keine. – Ist es aber nicht unumgänglich notwendig, daß das Ähnliche an ein und derselben Idee teil hat wie das ihm Ähnliche? – Unbedingt. – Woran aber das Ähnliche teilhaben muß, um überhaupt ähnlich zu sein, wird das nicht eben die eigentliche Idee selbst sein? – Ganz genau. – So ist es demnach unmöglich, daß ein Einzelding der Idee ähnlich sei, und auch nicht die Idee einem Einzelding. Andernfalls würde immer neben der Idee noch eine andere Idee zum Vorschein kommen, und wenn diese wieder irgend einem anderen ähnlich ist, abermals eine andere, und so wird unaufhörlich immer wieder eine neue Idee auftauchen, wenn die Idee dem, was an ihr teil hat, ähnlich wird. – Da hast du ganz recht! – Also nach der Ähnlichkeit geschieht es nicht, daß die übrigen Dinge an den Ideen teilhaben, sondern man muß einen anderen Grund für diese Teilnahme aufsuchen. – So scheint es.“.

<sup>353</sup> Vgl. M. L. Gill und P. Ryan, Idem. S. 43-44: “There are two general ways to construe the argument that follows. On one reading, Parmenides generates a regress in much the same way as he did in the earlier argument about largeness. ... The second way to read the argument is to take it as concerning the

teil. Daher sind das Einzelding *a* und die Idee *A* ähnlich. Und sie (*a* und *A*) brauchen eine Ähnlichkeit selbst, d.h. Idee der Ähnlichkeit, damit sie ähnlich sind. Das heißt, *a* und *A* sind ähnlich, weil sie an der Idee der Ähnlichkeit teilhaben, und dies bedeutet, dass eine Idee der Ähnlichkeit (Idee *B*) außer Idee *A* entstanden ist. Und mit derselben Logik ergibt sich wieder eine andere neue Idee der Ähnlichkeit (Idee *C*) für die Ähnlichkeit dieser drei (Einzelding *a*, Idee *A* und Idee *B*), und dieser Prozess erzeugt unendlich viele neue Ideen (Idee *D*, *E*, *F* ...). Mit anderen Worten brauchen eine Idee und ein Einzelding für die Ähnlichkeit zwischen der Idee und dem Einzelding immer unendlich viele neue Ideen, die diese ähnliche Beziehung ermöglichen. Letztendlich erkennen Parmenides und Sokrates die Notwendigkeit einer neuen Erklärung für den Methexis-Begriff in der Ideenlehre.

Was bedeutet diese Kritik an der Ähnlichkeitsrelation zwischen der Idee und den an ihr teilnehmenden Einzeldingen genau? Auch diese Kritik sieht in Form eines infiniten Regresses aus: es werden unendlich viele Ideen erzeugt, indem die Idee als Vorbild wiederum auf die gleiche Ebene mit den Einzeldinge als ihre Abbilder gestellt wird, so wie es bereits im ‚Dritter-Mensch-Argument‘ erfolgt ist. Aber Platon prüft dieses Mal seine Ideenlehre anhand der Begriffe ‚Vorbild‘ und ‚Abbild‘. Die unendlich vielen Ideen der Ähnlichkeit entstehen, weil eine Idee nun als Urbild (*paradeigma*) für Einzeldinge aufgefasst wird, was Ähnlichkeit zwischen Urbild und Nachbild voraussetzt. Um auch diesmal den infiniten Regress zu vermeiden, schlägt Parmenides vor, dass man nicht ‚Ähnlichkeit‘ sondern eine andere Methode für die Teilnahme suchen müsse. Jedoch das Begriffspaar ‚Vorbild-Abbild‘, das die Idee der Ähnlichkeit hier erzeugt, ist ein wesentlicher Bestand in der Ideenlehre Platons. Es bedeutet ferner, dass Ideen als Ursachen für Einzeldinge bestimmt werden können.<sup>354</sup> Deshalb muss Platon die

---

form of likeness. ... He (Socrates) agrees that since the form of likeness is like other things, there must be a further form, likeness2, to relate the members of the new collection. And since this new form shares with its participants a common feature, likeness, there must be a fresh form, likeness3, to relate them, and so on indefinitely.“

<sup>354</sup> Vgl. S. Scolnicov, Idem. S. 64-65: „The key concept is εἰκασθῆναι, ‘to be an image’. Participation is defined as being an image of the form. (Note 132d4, οὐκ ἄλλη τις ἢ as the technical term for a definition.) The relation, first loosely described as resemblance and likeness, is then defined more precisely as being an image: that is, as nonsymmetrical. Moreover, being a paradigm implies a causal relation, ... . But, again,

Relation zwischen den Begriffen der ‚Methexis‘ und ‚Ursache‘ auf eine andere Weise als mit ‚Ähnlichkeit‘ erklären.<sup>355</sup> Am Ende muss Platon eine neue Erklärung dafür vorbringen, auf welche Weise die Idee als Ursache der Einzeldinge sein kann. Wir können in der Tat eine Untersuchung Platons gemäß dieser Aufgabe in der Diskussion des ‚Augenblicks‘ der Hypothese 2a im zweiten Teil des Dialogs finden.<sup>356</sup> Der Augenblick in der Hypothese 2a war die Ursache aller Dinge, die eine Veränderung in der Zeit erfuhren. Aber wir konnten ihn auf keine Weise bestimmen oder definieren, da er an und für sich über der Zeit steht.<sup>357</sup> Platon sagt nämlich bezüglich des Begriffs ‚Augenblick‘ nur, dass die Idee die Ursache aller zeitlichen Dinge sei, jedoch nicht ob die Idee ähnlich oder nicht ähnlich mit ihren Einzeldingen oder was die Idee überhaupt ist.<sup>358</sup>

## 2.5. Idee an und für sich und unsere Erkenntnis

Platon nennt diese letzte Kritik ‚megiston‘. Wir definieren diese Kritik als die Schwierigkeit der Erkenntnis der Idee. Wir wollen die Rede Platons hören.

---

such a relation implies a distinction between two ways of being: the paradigm is *F* ‘paradigmatically’, and therefore needs no standard of *F*-ness; the others are *F* only derivatively.”.

<sup>355</sup> Vgl. F. M. Cornford, Idem. S. 93-94: „Proclus pointed out that the relation of copy to original is not merely one of likeness; the copy is derived from the original. The reflection of my face in a glass is a copy of my face and like my face; my face is like the reflection, but not a copy of it. In the Republic the term ‚image‘ (eikōn) is used for a lower grade of existence. If we examine Socrates’ statement carefully, we find that he suggests that things are likenesses (ὁμοιώματα) of Forms, being made in their image (ἐοικέναι), and that the relation called ‚participation‘ is that of image to original (εἰκασθῆναι); he does not clearly assert that this relation is *merely* one of likeness. Parmenides then produces an argument to prove that the relation of likeness cannot be the same as the relation of participation, which Socrates has now identified with the relation of copy to original.“.

<sup>356</sup> Vgl. M. H. Miller, Idem. S. 59: „Socrates must learn to give a conceptual account of the nature of the form if he is to preserve the point of his simile. That is, he must transcend simile itself, in order to be able to establish the uniqueness and difference in kind of the form, as participated, from its participants.“; Einige Forscher finden Platons Antwort auf diese Schwierigkeit in *Timaios*. Vgl. M. H. Miller, Idem. S. 218, Anm. 43.

<sup>357</sup> Vgl. II. 3.

<sup>358</sup> Vgl. II. 3 und 5.



Weil, glaube ich, Sokrates, du sowohl als jeder, welcher setzt, es gebe von jeglichem Ding ein Wesen für sich, auch zugestehen wird, daß zuerst kein einziges hiervon bei uns sich finde? – Wie wäre es auch sonst an sich, habe Sokrates gesagt. – Ganz recht, habe jener gesagt. Diejenigen Ideen also, welche nur in Wechselbeziehung aufeinander sind, was sie sind, haben auch ihr Wesen an sich nur in Beziehung auf einander und nicht in Beziehung auf ihre unter uns befindlichen Nachbilder, oder wofür man sie sonst halten will von dem, durch dessen Aufnahme in uns wir dies und das zu sein genannt werden. Das aber bei uns befindliche jenen Gleichnamige ist dies wiederum in bezug auf einander und nicht auf die Begriffe, und ist es für einander und wiederum nicht für jene, die auch so genannt werden. – Wie meinst du das? Habe Sokrates gefragt. – So, habe Parmenides gesagt, daß, wenn einer von uns das andern Herr ist oder Knecht, so ist er nicht des Herren an sich, welcher Herr *ist*, nicht dessen Knecht; noch auch des Knechtes an sich, welcher Knecht *ist*, Herr ist der Herr; sondern als Menschen sind sie für einander dieses beides. Die Herrschaft selbst aber ist, was sie ist, von der Knechtschaft selbst, und ebenso ist Knechtschaft selbst die Knechtschaft von der Herrschaft selbst. Nicht aber hat, was bei uns ist, sein Vermögen in Beziehung auf jenes, noch jenes auf uns: sondern, wie ich sage, unter sich und für sich ist jenes und unseres ebenso für sich. Oder verstehst du nicht, was ich meine? – Sehr gut, habe Sokrates gesagt, verstehe ich es. (133c3-134a2)

Ὅτι, ὦ Σώκρατες, οἶμαι ἂν καὶ σὲ καὶ ἄλλον, ὅστις αὐτὴν τινα καθ' αὐτὴν ἐκάστου οὐσίαν τίθεται εἶναι, ὁμολογήσαι ἂν πρῶτον μὲν μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν. -- Πῶς γὰρ ἂν αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἔτι εἴη; φάναι τὸν Σωκράτη. -- Καλῶς λέγεις, εἶπεῖν. -- Οὐκοῦν καὶ ὅσαι τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν αἱ εἰσιν, αὐταὶ πρὸς αὐτὰς τὴν οὐσίαν ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν εἴτε ὁμοιώματα εἴτε ὅπῃ δὴ τις αὐτὰ τίθεται, ὧν ἡμεῖς μετέχοντες εἶναι ἕκαστα ἐπονομαζόμεθα· τὰ δὲ παρ' ἡμῖν ταῦτα ὁμώνυμα ὄντα ἐκείνοις αὐτὰ αὖ πρὸς αὐτὰ ἐστὶν ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ εἶδη, καὶ ἑαυτῶν ἀλλ' οὐκ ἐκείνων ὅσα αὖ ὀνομάζεται οὕτως. -- Πῶς λέγεις; φάναι τὸν Σωκράτη. -- Οἶον, φάναι τὸν Παρμενίδην, εἴ τις ἡμῶν τοῦ δεσπότης ἢ δοῦλός ἐστιν, οὐκ αὐτοῦ δεσπότης

δήπου, ὃ ἔστι δεσπότης, ἐκείνου δοῦλός ἐστιν, οὐδὲ αὐτοῦ δούλου, ὃ ἔστι δοῦλος, δεσπότης ὁ δεσπότης, ἀλλ' ἄνθρωπος ὢν ἀνθρώπου ἀμφοτέρα ταῦτ' ἐστίν· αὐτὴ δὲ δεσποτεία αὐτῆς δουλείας ἐστίν ὃ ἔστι, καὶ δουλεία ὡσαύτως αὐτῇ δουλεία αὐτῆς δεσποτείας, ἀλλ' οὐ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα τὴν δύναμιν ἔχει οὐδὲ ἐκεῖνα πρὸς ἡμᾶς, ἀλλ', ὃ λέγω, αὐτὰ αὐτῶν καὶ πρὸς αὐτὰ ἐκεῖνά τέ ἐστι, καὶ τὰ παρ' ἡμῖν ὡσαύτως πρὸς αὐτά. ἢ οὐ μανθάνεις ὃ λέγω; -- Πάνυ γ', εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, μανθάνω.

Diese Kritik<sup>359</sup> beginnt mit der Prämisse, dass die Ideen in sich selbst existieren. Und diese Prämisse bedeutet, dass die Ideen von der Welt der Dinge getrennt ist. Das heißt, dass es keine Ideen in der Welt der Dinge gibt und es keine Dinge in der Welt der Ideen. Parmenides argumentiert, dass diese Trennung den Abbruch der Beziehung von Ideen und Dingen bedeute.<sup>360</sup> Zum Beispiel, da die Idee des Herren nicht der Herr des Knechtes als eines Dings (Menschen) ist und die Idee des Knechtes nicht der Knecht des Herren als eines Dings (Menschen) ist, beziehen die Dinge sich nicht auf die Ideen, sondern auf die Dinge. Und auch die Ideen existieren nur in Bezug auf die Ideen selbst, aber sie können sich nicht auf die Dinge beziehen.<sup>361</sup> Und diese Trennung der

---

<sup>359</sup> "Parmenides' argument has two parts. In the first part (133a-134c) he argues that forms have no relation to us. Moreover, we have no intellectual access to forms but only to things that belongs to us and our world. In the second part (134c-e) he argues that the gods are not our masters and that by means of divine knowledge, though much more precise than ours, they know nothing of us." Vgl. M. L. Gill und P. Ryan, Idem. S. 46.

<sup>360</sup> Vgl. Scolnicov sagt, dass diese Behauptung zum historischen Parmenides gehöre: „If there could be two ontological types, they would have to be completely apart from each other. There could be no relation between them. This is the Parmenidean crisis, distinction' (cf. Fr. 6.7, 7,5), now misapplied to the world of seeming. Parmenides, in the Way of Seeming in his poem, considered a world in which there are two types of entities. But these – night and fire – are *apart* (8.56, chōris) and each in itself (8.58, kath' hauto).“ S. Scolnicov, Idem. S. 70-71; Aber dies ist auch die Ideenlehre des Sokrates. Vgl. 128e6; 129d7; 133a9.

<sup>361</sup> Cornford behauptet, dass dieses Argument „almost grossly fallacious“ sei, indem er erklärt, dass die Idee qualitativ anders sei als die Dinge. Aber diese Begründung von Cornford ist nur die Wiederholung der Ideenlehre des Sokrates im *Parmenides*, wie wir auch in der letzten Kritik sagten. Wir dürfen nämlich nicht vergessen, dass die Problematik des Parmenides im *Parmenides* gerade die Ideenlehre selbst ist: 133a8-b2: „Siehst du also nun, Sokrates, habe Parmenides gesagt, wie groß die Schwierigkeit ist, wenn

Beziehung führt weiter zur Unmöglichkeit der Erkenntnis der Idee.

Also, habe er fortgefahren, auch die Erkenntnis an sich, was Erkenntnis *ist*, wäre die Erkenntnis jenes an sich, was Wahrheit *ist*? – Allerdings. – Und jede einzelne Erkenntnis, welche *ist*, wäre auch nur Erkenntnis des einzelnen Seienden, was *ist*. Oder nicht? – Ja. – Aber die Erkenntnis bei uns, muß die sich nicht beziehen auf die Wahrheit bei uns? Und so jede einzelnen Erkenntnis bei uns wäre folglich nur Erkenntnis des einzelnen Seienden bei uns? – Notwendig. – Aber die Begriffe an sich haben wir weder, wie du zugibst, noch ist es möglich, daß sie unter uns angetroffen werden. – Auf keine Weise. – Sonach werden erkannt von dem Begriff an sich der Erkenntnis die Gattungen selbst, welche im einzelnen *sind*? – Ja. – Welchen wir aber nicht haben. – Freilich nicht. – Also wird auch von uns kein Begriff an sich erkannt, weil wir die Erkenntnis selbst nicht haben. – Es scheint nicht. – Unerkennbar also ist uns das Schöne an sich, was *ist*, und so auch das Gute und alles, was wir uns als für sich seiende Ideen vorstellen. – So scheint es leider. (134a3-c3)

Οὐκοῦν καὶ ἐπιστήμη, φάναι, αὐτὴ μὲν ὃ ἔστι ἐπιστήμη τῆς ὃ ἔστιν ἀλήθεια αὐτῆς ἂν ἐκείνης εἴη ἐπιστήμη; -- Πάνυ γε. -- Ἐκάστη δὲ αὖ τῶν ἐπιστημῶν, ἢ ἔστιν, ἐκάστου τῶν ὄντων, ὃ ἔστιν, εἴη ἂν ἐπιστήμη· ἢ οὐ; -- Ναί. -- Ἡ δὲ παρ' ἡμῖν ἐπιστήμη οὐ τῆς παρ' ἡμῖν ἂν ἀληθείας εἴη, καὶ αὖ ἐκάστη ἢ παρ' ἡμῖν ἐπιστήμη τῶν παρ' ἡμῖν ὄντων ἐκάστου ἂν ἐπιστήμη συμβαίνοι εἶναι; - - Ἀνάγκη. -- Ἀλλὰ μὴν αὐτά γε τὰ εἶδη, ὡς ὁμολογεῖς, οὔτε ἔχομεν οὔτε παρ' ἡμῖν οἷόν τε εἶναι. -- Οὐ γὰρ οὖν. -- Γινώσκεται δὲ γέ που ὑπ' αὐτοῦ

---

jemand die Begriffe als an und für sich seiend erklärt? – Jawohl. – Wisse demnach nur, habe er weiter gesagt, daß du, um es geradeheraus zu sagen, noch gar nicht berührt hast, wie groß die Verlegenheit ist, wenn du für jegliches jedesmal abgesondert einem Begriff aufstellen willst. (Ὅρας οὖν, φάναι, ὃ Σώκρατες, ὅση ἡ ἀπορία ἐάν τις ὡς εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτὰ διορίζεται; -- Καὶ μάλα. -- Εὖ τοίνυν ἴσθι, φάναι, ὅτι ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδέπω ἅπτη αὐτῆς ὅση ἔστιν ἡ ἀπορία, εἰ ἐν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων ἀεί τι ἀφορίζόμενος θήσεις.)“ Vgl. F. M. Cornford, Idem. S. 98-99; Allen kritisiert diese Meinung von Cornford: „These consequences are not a mere tissue of fallacies. They result from taking the Dilemma of Participation as destructive, so that the possibility of participation is denied while the separate existence of Ideas and sensible is assumed.“ Vgl. R. E. Allen, Idem. S. 198.

τοῦ εἶδους τοῦ τῆς ἐπιστήμης αὐτὰ τὰ γένη ἃ ἔστιν ἕκαστα; -- Ναί. -- Ὁ γε ἡμεῖς οὐκ ἔχομεν. -- Οὐ γάρ. -- Οὐκ ἄρα ὑπό γε ἡμῶν γινώσκεται τῶν εἰδῶν οὐδέν, ἐπειδὴ αὐτῆς ἐπιστήμης οὐ μετέχομεν. -- Οὐκ ἔοικεν. -- Ἄγνωστον ἄρα ἡμῖν καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν ὃ ἔστι καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ πάντα ἃ δὴ ὡς ιδέας αὐτὰς οὕσας ὑπολαμβάνομεν. -- Κινδυνεύει.

Unsere Erkenntnis ist nur eine Erkenntnis der Wahrheit um uns herum, keine Erkenntnis der Idee. Mit anderen Worten können wir nur die Wahrheit über die Welt der Dinge erkennen. Dies setzt zwei verschiedene Arten von Erkenntnis voraus: die Erkenntnis selbst (die Idee der Erkenntnis) und die Erkenntnis, die wir haben. Die Erkenntnis, die wir haben, ist also die Erkenntnis von unseren Dingen, aber das Subjekt, das Ideen erkennt, ist die Erkenntnis selbst, d.h. die Idee der Erkenntnis.<sup>362</sup> Kann dann die Erkenntnis selbst oder die Idee der Erkenntnis, anders als unsere Erkenntnis, die unvollkommen ist, alles erkennen?

Sieh aber nun hiervon auf jenes noch Ärgere. – Auf welches? – Wirst du zugeben oder nicht, daß, wenn an sich eine Gattung Erkenntnis *ist*, diese weit genauer sein müsse als die Erkenntnis bei uns, und so auch die Schönheit und alles andere auf gleiche Weise? – Ja. – Besitzt also irgend etwas anderes diese Erkenntnis an sich: so wirst du nicht wollen, daß irgend jemand anders mehr als Gott die genaueste Erkenntnis habe? – Natürlich. – Wird nun etwa Gott, die Erkenntnis selbst besitzend, wiederum vermögend sein, das, was bei uns ist, zu erkennen? – Warum das nicht? – Weil, sagte Parmenides, unter uns ausgemacht ist, o Sokrates, daß weder jene Begriffe in Beziehung auf das bei uns Befindliche dasjenige Vermögen haben, welches sie haben, noch auch das bei uns Befindliche in Beziehung auf jene; sondern abgesondert jedes von beiden für sich. – Das ist freilich ausgemacht. – Wenn sich also jene genaueste Herrschaft bei Gott befindet und jene genaueste Erkenntnis: so wird diese Herrschaft über jene niemals uns beherrschen, noch auch diese Erkenntnis uns erkennen oder irgend

---

<sup>362</sup> „The Ideas are known by the Idea of Knowledge itself. But knowledge in our world must be relative to things in our world, and cannot be relative to Ideas. In short, we are in our own world, and can therefore have no knowledge of Beauty and Justice and other Ideas.“ Vgl. R. E. Allen, Idem. S. 197.

etwas bei uns. Sondern ganz auf gleiche Weise herrschen wir nicht über jene mit unserer Herrschaft, noch erkennen wir irgend etwas von dem Göttlichen mit unserer Erkenntnis; und auch sie sind aus demselben Grunde nicht unsere Herren, noch erkennen sie die menschlichen Dinge, als Götter. – Aber, sagte er, daß das nur nicht eine allzu wunderliche Rede ist, wenn einer die Gottheit des Wissens beraubt!<sup>363</sup> (134c4-e8)

Ὅρα δὴ ἔτι τούτου δεινότερον τόδε. -- Τὸ ποῖον; -- Φαίης ἄν που, εἴπερ ἔστιν αὐτό τι γένος ἐπιστήμης, πολὺ αὐτὸ ἀκριβέστερον εἶναι ἢ τὴν παρ' ἡμῖν ἐπιστήμην, καὶ κάλλος καὶ τᾶλλα πάντα οὕτω. -- Ναί. -- Οὐκοῦν εἴπερ τι ἄλλο αὐτῆς ἐπιστήμης μετέχει, οὐκ ἂν τινα μᾶλλον ἢ θεὸν φαίης ἔχειν τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην; -- Ἀνάγκη. -- Ἄρ' οὖν οἷός τε αὖ ἔσται ὁ θεὸς τὰ παρ' ἡμῖν γινώσκειν αὐτὴν ἐπιστήμην ἔχων; -- Τί γὰρ οὐ; -- Ὅτι, ἔφη ὁ Παρμενίδης, ὁμολόγηται ἡμῖν, ὃ Σώκρατες, μήτε ἐκεῖνα τὰ εἶδη πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν τὴν δύναμιν ἔχειν ἢν ἔχει, μήτε τὰ παρ' ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα, ἀλλ' αὐτὰ πρὸς αὐτὰ ἐκάτερα. -- Ὁμολόγηται γάρ. -- Οὐκοῦν εἰ παρὰ τῷ θεῷ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀκριβεστάτη δεσποτεία καὶ αὕτη ἡ ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη, οὐτ' ἂν ἡ δεσποτεία ἡ ἐκείνων ἡμῶν ποτὲ ἂν δεσπόσειεν, οὐτ' ἂν ἐπιστήμη ἡμᾶς γνοίη οὐδὲ τι ἄλλο τῶν παρ' ἡμῖν, ἀλλὰ ὁμοίως ἡμεῖς τε ἐκείνων οὐκ ἄρχομεν τῇ παρ' ἡμῖν ἀρχῇ οὐδὲ γινώσκομεν τοῦ θεοῦ οὐδὲν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπιστήμῃ, ἐκεῖνοί τε αὖ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὔτε δεσπότηται ἡμῶν εἰσὶν οὔτε γινώσκουσι τὰ ἀνθρώπεια πράγματα θεοὶ ὄντες. -- Ἀλλὰ μὴ λίαν, ἔφη, <ἦ> θαυμαστὸς ὁ λόγος, εἴ τις τὸν θεὸν ἀποστερήσει τοῦ εἰδέναι.

Parmenides sagt, dass die Idee der Erkenntnis, d.h. die Erkenntnis selbst ebenso unvollständig wie die Erkenntnis, die wir haben, sei. Denn auch die Idee der Erkenntnis kann, wegen der Trennung von Idee und Dingen, die Welt der Dinge nicht erkennen,

<sup>363</sup> Vgl. R. E. Allen, Idem. S. 193-194: „The consequence that we cannot know things in the gods' realm, nor they in ours, is indeed „too strange“; it implies denial of rational theology and divine providence (see *Philebus* 59a-c, 61d-62b, and *Laws* X generally, especially 901d-902b). It also severs connection between religion and conduct: as Adeimantus suggests in the *Republic* (II 365d-e), if there are no gods, or if they do not concern themselves with human affairs, we need not be concerned to escape their notice. In *Laws* X it is impiety, a punishable offense, to maintain that either of these claims is true.“.

wie unsere Erkenntnis die Welt der Idee nicht erkennt. Dieses Argument führt aber zu einem Widerspruch, in dem die vollständige Idee unvollständig wird. Am Ende verursacht die Prämisse (die Ideen existieren in sich selbst) zu Beginn der Kritik den Abbruch der Beziehung zwischen Ideen und Dingen, und dadurch werden auf der einen Seite die Dinge ohne Ideen selbst existieren und auf der anderen Seite werden die Ideen unvollständig, die die Dinge nicht umfassen. Und aufgrund dieser Trennung der Beziehung kann unsere Erkenntnis die Ideen nicht erkennen und auch die Idee der Erkenntnis kann die Dinge nicht erkennen.

Wir können die Lösung der größten Schwierigkeit in dem zweiten Teil des *Parmendies* finden. Die Untersuchung des zweiten Teils führt uns nämlich vor, *wie unsere Erkenntnis die Welt der Ideen untersuchen kann*. Wir haben in der Diskussion des zweiten Teils festgestellt, dass die Idee, die an und für sich erforscht wird, von uns nicht begriffen werden kann und dass sich die Idee selbst von der durch Dianoia begriffenen Idee unterscheidet.<sup>364</sup> Die durch Dianoia gesetzte Idee wurde in Beziehung zu allen Anderen erklärt. *Die Idee selbst kann nämlich von uns ohne Intervention der Dianoia nicht begriffen werden, und wir können die Idee nicht an und für sich wissen*. Aber dass wir nichts darüber wissen können, bedeutet nicht, dass die Idee selbst unvollkommen ist, wie die obige Kritik des Parmendies sagt. Diese Kritik im ersten Teil wurde unter der Bedingung gestellt, dass die Idee selbst von den Dingen getrennt ist, und aufgrund dieser Bestimmung ergab sich die Idee als unvollkommen, weil begrenzt. Aber was wir durch die Übung im zweiten Teil festgestellt haben, ist nicht, dass die Idee selbst unvollkommen ist, sondern dass wir die Idee selbst nicht erfassen können. Mit anderen Worten, *nicht weil die Idee selbst ihre Grenze hat, sondern weil unser Denken eine Grenze hat, können wir die Idee selbst nicht erkennen*. Also ist die Ursache der von Parmenides erzeugten Unvollkommenheit der Idee nicht die Unvollkommenheit der Idee selbst, sondern die Grenze unseres Denkens, wenn wir diese Kritik in Beziehung zu dem zweiten Teil verstehen.

---

<sup>364</sup> Vgl. II. 5.

#### IV. Sculuss: Untersuchung nach dem Grund und Bedeutung der „Übung“

Die Ideenlehre Platons stürzte durch die Kritik des Parmenides in dem ersten Teil des Dialogs zusammen, wie wir oben gesehen haben. Aber Palton gibt nicht auf, dass die Ideen existieren müssen, wie er uns durch einen Dialog zwischen Parmenides und Sokrates in Ende im ersten Teil sagt.

Dennoch aber, o Sokrates, sagte Parmenides, wenn jemand auf der andern Seite nicht zugeben will, daß Begriffe Seiendes sind, weil er eben auf alles Vorige und mehr Ähnliches hinsieht und keinen Begriff für jedes Besondere bestimmt setzen will: so wird er nicht haben, wohin er seinen Verstand wende, wenn er nicht eine Idee für jegliches Seiende zuläßt, die immer dieselbe bleibt, und so wird er das Vermögen der Dialektik gänzlich aufheben; welche Folge du eben vornehmlich scheinst beachtet zu haben. – Ganz richtig, habe Sokrates gesagt. (135b5-c4)<sup>365</sup>

Ἀλλὰ μέντοι, εἶπεν ὁ Παρμενίδης, εἴ γέ τις δὴ, ὃ Σώκρατες, αὐτὸ μὴ ἐάσει εἶδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδὲ τι ὀριεῖται εἶδος ἑνὸς ἐκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει, μὴ ἔῶν ιδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ. τοῦ τοιούτου μὲν οὖν μοι δοκεῖς καὶ μᾶλλον ἡσθῆσθαι. -- Ἀληθὴ λέγεις, φάναι.

Wenn die Ideen verschwinden würden, würde auch der Grund unseres Denkens und die Wahrheit unserer Aussagen oder Bestimmungen verschwinden. Deshalb musste Platon die Welt der Ideen unbedingt retten, und die Bedeutung der Rettung der Welt der Ideen liegt in der Erarbeitung des Grundes oder der Wahrheit unserer Welt oder der Welt der Einzeldinge. Für diese Erarbeitung des Grundes begann Platon die Untersuchung des

---

<sup>365</sup> Übersetzung von Cornford: „But on the other hand, Parmenides continued, if, in view of all these difficulties and others like them, a man refuses to admit that Forms of things exist or to distinguish a definite Form in every case, he will have nothing on which to fix his thought, so long as he will not allow that each thing has a character which is always the same; and in so doing he will completely destroy the significance of all discourse. But of that consequence I think you are only too well aware. – True.“. Vgl. F. M. Cornford, Idem. S. 100.

zweiten Teils.

Aus seiner Untersuchung im zweiten Teil konnten wir schließen, dass die meisten Kritiken im ersten Teil durch den Zusammenstoß von den Ideen selbst (Hypothese 1 und 4) und den durch *Dianoia* gesetzten Ideen (Hypothese 2, 3, 5 und 7) verursacht wurden.<sup>366</sup> Darüber hinaus konnten wir aus dem Begriff ‚Augenblick‘ in der Hypothese 2a ermitteln, was die Rettung der Idee im ersten Teil bedeutet oder warum die Welt der Ideen existieren sollte, und ferner in welchem Sinn sie unser Denken überschritt.<sup>367</sup> Trotz dieser Ergebniss definiert aber Platon den zweiten Teil des *Parmenides* als „Übung“. Warum nennt er die Untersuchung des zweiten Teils „Übung“?

Viele Forscher behaupten, dass Platons Ideenlehre auf der Grundlage des Dialogs *Parmenides* geändert worden sei<sup>368</sup>, und einige Forscher behaupten, dass Platons Ideenlehre seit dem Dialog *Parmenides* verschwunden sei<sup>369</sup>. Diese Ansichten entstehen in der Tat daraus, dass die Ideenlehre vor dem *Parmenides* nicht die gleiche ist wie die Ideenlehre nach dem *Parmenides*. Während die Ideenlehre vor dem *Parmenides*, wie die Erwähnung von Sokrates im ersten Teil zeigt, nicht erlaubt, dass die Idee ihr Gegenteil annimmt, zeigt die Ideenlehre nach dem *Parmenides*, dass die Idee sehr wohl ihr Gegenteil annehmen kann.<sup>370</sup> Warum zeigt Platon seine Ideenlehre in den Dialogen vor und nach dem *Parmenides* anders? Platon unterschied durch die Übung des zweiten Teils des *Parmenides* zwischen *der Idee, die unser Denken überschreitet*, und *der Idee, die als Alles durch unser Denken bestimmt werden kann*. Aber wenn wir Platons Dialoge als Ganzes berücksichtigen, scheint diese Unterscheidung zwischen den Dialogen vor und nach dem *Parmenides* nicht so sinnvoll zu sein. Die Idee in den früheren Dialogen konnte am Ende nicht bestimmt werden, obwohl Sokrates und seiner Gesprächspartner sehr intensiv die Idee untersuchten.<sup>371</sup> Und die verschiedenen

---

<sup>366</sup> Vgl. Kapitel III.

<sup>367</sup> Vgl. Kapitel II.3.

<sup>368</sup> Vgl. Rickless (2007).

<sup>369</sup> Vgl. G. E. L. Owen (1953).

<sup>370</sup> Vgl. *Euthyphron*, 6d-e; *Phaidon* 78d-e, 103b-c; *Der Sophist*, 254d-256e.

<sup>371</sup> Vgl. *Euthyphron*, 15c-16a; *Menon*, 100b-c.



Bestimmungen der Idee und die verschiedenen Gleichnisse für die Schwierigkeit, die Idee zu erfassen, können wir in den mittleren Dialogen finden.<sup>372</sup> Mit anderen Worten können wir die Gestalt der *Idee selbst*, die ihren Widerspruch nicht annehmen kann (monoeidēs), und die Gestalt der *durch Dianoia gesetzten Idee*, die ihren Widerspruch annehmen kann (symplokē eidōn), in den Dialogen Platons vor dem *Parmenides* herausfinden. Dies bedeutet, dass Platon auch in den Dialogen vor dem *Parmenides* die Schwierigkeit bei der Erfassung der Ideen d.h. die Grenze unserer Dianoia erkannt hat. Aber er zeigte keinen Grund für die Schwierigkeit der Erfassung der Ideen oder keine Ursache für die Grenze unserer Dianoia in den Dialogen vor dem *Parmenides* auf. Das heißt, er wusste nicht, warum die Schwierigkeiten seiner Ideenlehre erzeugt werden. Deshalb war er im ersten Teil in Schwierigkeiten und nahm im zweiten Teil eine Übung vor, um das Problem zu lösen. Und er hat durch diese Übung erkannt, warum die Schwierigkeiten seiner Ideenlehre erzeugt wurden. Die Ursache war, keine Differenzierung zwischen den *Ideen selbst* (Hypothese 1 und 4) und den *durch Dianoia gesetzten Ideen* (Hypothese 2, 3, 5 und 7) getroffen zu haben. Wir würden also im Fehlen dieser Differenzierung die Ursache dafür finden, dass die Ideenlehre vor dem *Parmenides* nicht die gleiche wie die Ideenlehre nach dem *Parmenides* ist. Aber dieses Ergebniss teilt uns nicht mit, was die Idee ist, da die *Ideen selbst* unsere Dianoia überschreiten, wie wir in der Hypothese 1, 2a und 4 bereits gesehen haben. Es ist also schwierig zu sagen, dass Platon durch diese Dialektik des zweiten Teils seine vollkommene Metaphysik zeigt, wie Proklos sagte. Es wäre vielmehr die richtige Interpretation zu sagen, dass Platon durch die Dialektik des zweiten Teils *das Wesen des metaphysischen Denkens*, das die Welt der Ideen, d.h. den Grund unserer Welt untersucht, aufzeigt. In diesem Sinn ist die Dialektik des „Eins“ im zweiten Teil eine „Übung“, wie Parmenides im ersten Teil des Dialogs schon sagte.

---

<sup>372</sup> Vgl. *Politeia*, 509b8-10: „οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος“.

## Zusammenfassung

### < Der zweite Teil >

**Hypothese 1:** Das Eins der ersten Hypothese repräsentiert die Idee selbst. Die Idee selbst, die in einer vollständigen Selbstbeziehung (per se) verbleibt, kann niemals von uns erfasst werden. Und die widersprüchliche Schlussfolgerung der ersten Hypothese bedeutet die Transzendenz der Idee selbst.

**Hypothese 2:** Das Eins der zweiten Hypothese drückt die Idee aus, die durch Dianoia gesetzt wird. Die zweite Hypothese zeigt uns den Prozess, wie die Idee durch Dianoia definiert werden kann. Die Kerne dieses Prozesses sind <Idee selbst>, <ihr Anderes> und <Dianoia>. Das Eins der ersten Hypothese (Idee selbst) wird nämlich durch unsere Dianoia auf verschiedene Weise bestimmt, aber dieses Eins ist nicht das Eins der ersten Hypothese (Idee selbst) sondern das durch Dianoia gesetzte Eins.

**Hypothese 2a:** Hypothese 2a drückt durch den Begriff „Augenblick“ die Notwendigkeit der Idee selbst, d.h. die Idee selbst unbedingt existieren muss, und die Transzendenz der Idee selbst, d.h. die Idee selbst unsere Dianoia überschreitet, aus. Der „Augenblick“ ist nämlich ein Grund aller veränderten Seienden in der Zeit, und er ist nicht in der Zeit sondern überschreitet die Zeit.

**Hypothese 3 und Hypothese 4:** Platon betont noch einmal den Unterschied zwischen der Idee selbst und der durch Dianoia gesetzten Idee, indem er „die Anderen“ von „die Anderen selbst“ in der dritten und vierten Hypothese unterscheidet. Und alle Ideen (das Eins und die Anderen als das Eins) werden durch H1 bis H4 untersucht, indem „die Anderen als das Eins“ in der dritten und vierten Hypothese untersucht werden. Und diese Untersuchung nach allen Ideen ist mit der ersten Aporia des ersten Teils des Dialogs verbunden. (über die Beziehung zur ersten Aporia: Vgl. III. 2.1)

**Hypothese 5 und Hypothese 7:** „Das Eins“ und „Die Anderen als das Eins“, die unter der zweiten Prämisse „wenn das Eins nicht ist“ untersucht werden, werden durch unsere Sprache oder Dianoia zu Seienden und haben alle Bestimmungen in sich.

**Hypothese 6 und Hypothese 8:** Wie Platon in der ersten und vierten Hypothese die Welt der absoluten Existenz (Idee selbst) ausdrückte, zeigt er in der sechsten und achten

Hypothese eine Welt absoluter Nicht-Existenz. Und so wie die Welt der absoluten Existenz (Hypothese 1 und 4) unsere Dianoia überschritt, kann die Welt der absoluten Nicht-Existenz (Hypothese 6 und 8) auch durch unsere Dianoia nicht erfasst werden.

< Der erste Teil >

In dieser Arbeit untersuchten wir den ersten Teil des *Parmenides* in Beziehung zum zweiten Teil. Die Schwierigkeiten der Ideenlehre, die im ersten Teil erscheinen, werden dadurch verursacht, daß der Unterschied zwischen der Ideen selbst und der Ideen, die durch Dianoia gesetzt wird, die im zweiten Teil unterschieden werden, ignoriert wird.

**Die erste Aporie (Idee des Kotes):** Die erste Aporie ist der Ausdruck von Platons Problemerkennung, dass seine Ideenlehre nicht alle Seienden erklären kann und somit keine Universalität erlangen kann. Und diese Problemerkennung führt zur Untersuchung des „Eins“ und der „Anderen als das Eins“ in der Übung des zweiten Teil des *Parmenides*.

**Die zweite Aporie (Ganze und Teil der Idee):** Diese Aporie zeigt die Schwierigkeiten auf, die entstehen, wenn die Idee selbst mit der Idee, die durch Dianoia gesetzt wird, identifiziert wird. Mit anderen Worten, die Schwierigkeit ergibt sich aus der Tatsache, dass die Idee selbst, die unsere Dianoia überschreitet, durch unsere Dianoia begrenzt und definiert wird, wie wir in der ersten und zweiten Hypothese gesehen haben.

**Die dritte Aporie 1 (Dritter-Mensch-Argument):** Das Dritter-Mensch-Argument zeigt die Schwierigkeit auf, die entsteht, wenn Ideen und Objekte auf denselben Horizont gestellt werden. Daher ist eine wichtige Frage in dieser Aporie, wie Ideen und Objekte in demselben Horizont untersucht werden können. Und diese Frage kann durch die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Ideen im zweiten Teil beantwortet werden.

**Die dritte Aporie 2 (Noēma-Argument):** Diese Aporie enthält Platons Problemerkennung, ob wir die Idee als Gedanke betrachten sollten. Denn der Gedanke kann auch wie Idee als „ein gemeinsames Merkmal vieler Dinge“ erklärt werden. Und diese Schwierigkeit wird durch die Unterscheidung zwischen der Idee selbst und der durch Dianoia gesetzten Idee im zweiten Teil gelöst.

**Die vierte Aporie (Paradeigma-Argument):** Diese Aporie hat auch ähnliche

Schwierigkeit wie das Dritte-Mensch-Argument und sie wird auch durch die Unterscheidung zwischen der Idee selbst und der durch Dianoia gesetzten Idee im zweiten Teil gelöst.

**Die fünfte Aporie (Idee an und für sich und unsere Erkenntnis):** Diese Aporie zeigt die Schwierigkeit, dass, wenn die Idee in einer Selbstbeziehung steht, sie irgendwie unvollständig wird und wir die Idee nicht erkennen können. Was aber durch den zweiten Teil offenbart wird, ist, dass wir am Ende über die Unvollkommenheit der Idee nicht sprechen können, weil die Idee selbst unsere Dianoia transzendiert. Und die Ursache der Unerkennbarkeit der Idee liegt nicht in der Unvollkommenheit der Idee selbst, sondern in der Unvollkommenheit unserer Wahrnehmung oder Vernunft.

## Literaturverzeichnis

- J. L. Ackrill, „ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ“ in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies in the University of London*, No 2, 1955, S. 31-35.
- R. E. Allen, *Plato's Parmenides*, Minneapolis, 1983.
- O. Apelt, *Untersuchungen über den Parmenides des Platon*, Leipzig, 1891.
- Aristoteles, *Physik*, 1, Griech.-Dt. Übers. Herg. Von H. G. Zekl, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1987.
- Aristoteles, *Physik*, 2, Griech.-Dt. Übers. Herg. Von H. G. Zekl, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988.
- Aristoteles, *Metaphysik*, 1, Griech.-Dt. Übers. Von H. Bonitz, Herg. Von H. Seidl, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1989.
- Aristoteles, *Metaphysik*, 2, Griech.-Dt. Übers. Von H. Bonitz, Herg. Von H. Seidl, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991.
- Aristoteles, *Topik, neuntes Buch oder Über die Sophistischen Widerlegungsschlüsse*, Griech.-Dt. Übers. Herg. Von H. G. Zekl, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1997.
- M. Baltes, „Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* beyond Being?“ in: *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, ed. Mark Joyal, Great Britain-USA, 1997, S.3-24.
- G. Bechtle, *The anonymous commentary on Plato's <<Parmenides>>*, Bern-Stuttgart-Wien, 1999.
- W. Beierwaltes, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1979.
- W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, Frankfurt am Main, 1985.
- W. Beierwaltes, *Fußnoten zu Platon*, Frankfurt am Main, 2011.
- W. Beierwaltes, „ἐξαίφνης oder: Die Paradoxie des Augenblicks“ in: *Philosophisches Jahrbuch*, Vol. 74, 1966-7, S. 271-283.
- R. S. Bluck, „Logos and Forms in Plato: A Reply to Professor Cross“ in: *Mind*, New Series, Vol. 65, No. 260, Oct., 1956, S. 522-529.

D. Bostock, „Plato on Change and Time in the Parmenides“ in: *Phronesis*, Vol. 23, 1978, S. 229-242.

J. Burnet, *Greek Philosophy*, 1, London, 1924.

G. Calogero, *Studien über den Eleatismus*, der italienischen Ausgabe, 1932, der deutschen Übersetzung, Darmstadt, 1970.

Ludwig C. H. Chen, „Knowledge of Beauty in Plato’s Symposium“, in: *The Classical Quarterly*, Vol. 33, 1983, S. 66-74.

H. Cherniss, „The Relation of the Timaeus to Plato’s Later Dialogues“ in: *The American Journal of Philology*, Vol. 78, No. 3, 1957, S. 225-266.

H. Cherniss, “Parmenides and the Parmenides of Plato” in: *Journal of Philosophy* 53, 1932, S. 122-138.

H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, New York, 1962.

H. Cherniss, *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944.

F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*, London, 1939.

A. H. Coxon, *The Philosophy of Forms, An Analytical and Historical Commentary on Plato’s Parmenides*, The Netherlands, 1999.

R. C. Cross, „Logos and Forms in Plato“ in: *Mind*, New Series, Vol. 63, No. 252, Oct., 1954, S. 433-450.

R. M. Dancy, *Plato’s Introduction of Forms*, UK, 2004.

N. Denyer, *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, London-New York, 2017.

H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker I, 2* griech. u. dt. v. H. Diels. Hrsg. v. W. Kranz, Dublin, 6. Verb. Aufl. 1951.

E. Dodds „The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic ,one““ in: *The Classical Quarterly*, Vol. 22, 1928, S. 129-142.

K. Düsing, „Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei

Schelling und Hegel in Jena“ in: *Hegel-Studien*, Beiheft, 20, Bonn, 1980, S. 25-44.

R. Ferber, „Platon und Kant“ in: *Argumenta in Dialogos Platonis. Teil 1: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Basel, 2010, S. 371-390.

Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, volum 2, *Parmenides* Part II, edited and translated by Michael J. B. Allen, USA, 2008.

G. C. Field, *Plato and his Contemporaries: A Study in Fourth-Century Life and Thought*, Great Britain, 1967.

G. Fine, *On Ideas, Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, 2004.

H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1955.

K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre: Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, 1963.

M. L. Gill and P. Ryan, *Plato Parmenides*, USA, 1996.

A. Graeser, „Platons Parmenides 132a1-b2 und Speusipp“ in: *Museum Helveticum*, 59, 2002, S. 133-136.

W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Plato, the man and his dialogues: earlier period, Vol. IV, Cambridge, 1975.

R.-P. Hägler, *Platons Parmenides*, Berlin-New York, 1983.

J. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung* (Hegel-Studien, Beiheft 40), Bonn, 1999.

J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen, Untersuchungen zu Platon und Plotin*, München-Leipzig, 2006.

D. W. Hamlyn, „The Communion of Forms and the Development of Plato's Logic“ in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 5, No. 21, Oct., 1955, S. 289-302.

G. W. F. Hegel, Werke<sup>19</sup>, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971.

G. W. F. Hegel, Gesamte Werke, Band 30,1 , *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und Künste, Düsseldorf, 2016.

C. Helmig, "Die Atmende Form in der Materie. Einige Überlegungen zum ἔνυλον εἶδος in der Philosophie des Proklos" in *Proklos Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, herausgegeben von Matthias Perkams, Rosa Maria Piccione, Brill Leiden Boston, 2006, S. 257-278.

C. Helmig, „Plato's Arguments against Conceptualism. *Parmenides* 132B3-C11 Reconsidered" in: *Elenchos*, 2007, S. 303-336.

C. Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin-Boston, 2012.

G. Huber, *Platons Dialektische Ideenlehre, nach dem zweiten Teil des „Parmenides“*, Wien, 1951.

B. D. Jackson, „Plotinus and the Parmenides“ in: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 5, No. 4, 1967, S. 315-327.

C. Kahn, „Some Philosophical Uses of the Verb ‚be‘ in Plato“ in *Phronesis* 26, No. 2, 1981, S. 105-134.

R. Klibansky, *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, 1, 2, London 1943.

R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition, During the Middle Ages*, London, 1982.

R. Knab, *Platons Siebter Brief*, Zürich-New York, 2006.

Köhler, *Zenon von Elea, Studien zu den ‚Argumenten gegen die Vielheit‘ und zum sogenannten ‚Argument des Orts‘*, Berlin-München-Boston, 2014.



- H. J. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics* (Original: *Platone e i fondamenti della metafisica*, 1929), edited and translation by John R. Catan, New York, 1990.
- Franz von Kutschera, *Platos Parmenides*, Berlin-New York, 1995.
- H. D. P. Lee, *Zeno of Elea, A Text, with Translation and Notes*, UK, 1936.
- Helmut Mai, „Zur Dialogizität des 2. Teils von Platons Parmenides“ in: *Philosophisches Jahrbuch*, 2010, S. 20-40.
- J. Malcolm, *Plato on the Self-Predication of Forms*, Oxford, 1991.
- G. Martin, *Platons Ideenlehre*, Berlin-New York, 1973.
- C. C. Meinwald, *Plato's Parmenides*, Oxford, 1991.
- C. C. Meinwald, „Good-bye to the Third Man“ in: *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 1992, S. 365-396.
- M. H. Miller, *Plato's Parmenides*, Princeton University Press, 1986.
- K. W. Mills, „Plato and the Instant“ in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 48, 1974, S. 81-96.
- W. Moellendorf, *Platon: sein Leben und seine Werke*, 4. Aufl. Berlin, 1948.
- J. M. Moravcsik, „Forms and dialectic in the second half of the *Parmenides*“ in: *Language and Logos*, Cambridge University Press, 1982, S. 135-153.
- G. R. Morrow, „The Theory of Knowledge in Plato's Seventh Epistle“, in: *The Philosophical Review*, Vol. 38, 1929, S. 326-349.
- G. Müller, *Platonische Studien*, Heidelberg, 1986.
- P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Hamburg, 1903.
- F. W. Niewöhner, *Dialog und Dialektik in Platons "Parmenides" Untersuchungen zur sogenannten Platonischen "Esoterik"*, Meisenheim am Glan, 1971.
- G. E. L. Owen, „The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues“ in: *The Classical*

*Quarterly*, Vol. 3, No. 1/2, 1953, S. 79-95.

G. E. L. Owen, „Notes on Ryle’s Plato“ in: *Plato 1 Metaphysics and epistemology*, ed. Gail Fine, Oxford, 1999, S. 298-319.

Platon, *Parmenides*, Platonis Opera, II, J. Burnet, Oxford University Press, London, 1950.

Platon, *Parmenides*, Sämtliche Werke. Dt. Übers. Von Friedrich Schleiermacher, neu herg. Von U. Wolf, Bd. 3. Reinbek bei Hamburg, 2007.

Platon, *Parmenides*, Griech.-Dt. Übers. Herg. Von H. G. Zekl, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1972.

Platon, *Euthyphron*, Sämtliche Werke. Dt. Übers. Von F. Schleiermacher, neu herg. Von U. Wolf, Bd. 1. Reinbek bei Hamburg, 2007.

Platon, *Symposion*, Sämtliche Werke. Dt. Übers. Von F. Schleiermacher, neu herg. Von U. Wolf, Bd. 2. Reinbek bei Hamburg, 2006.

Platon, *Symposion*, Griech.-Dt. Übers. Herg. Von B. Zehnpfennig, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.

Platon, *Phaidon*, Sämtliche Werke. Dt. Übers. Von F. Schleiermacher, neu herg. Von U. Wolf, Bd. 2. Reinbek bei Hamburg, 2006.

Platon, *Politeia*, Sämtliche Werke. Dt. Übers. Von F. Schleiermacher, neu herg. Von U. Wolf, Bd. 2. Reinbek bei Hamburg, 2006.

Platon, *Timaios*, Sämtliche Werke. Dt. Übers. Von H. Müller, neu herg. Von U. Wolf, Bd. 4. Reinbek bei Hamburg, 2006.

Platon, *Sophistes*, Sämtliche Werke. Dt. Übers. Von Friedrich Schleiermacher, neu herg. Von U. Wolf, Bd. 3. Reinbek bei Hamburg, 2007.

Platon, *Politikos*, Sämtliche Werke. Dt. Übers. Von Friedrich Schleiermacher, neu herg. Von U. Wolf, Bd. 3. Reinbek bei Hamburg, 2007.

Platon, *Briefe*, Sämtliche Werke. Dt. Übers. Von Hieronymus und F. Müller, neu herg.

Von U. Wolf, Bd. 3. Reinbek bei Hamburg, 2007.

Platon, *Theaitetos*, Sämtliche Werke. Dt. Übers. Von Friedrich Schleiermacher, neu herg. Von U. Wolf, Bd. 3. Reinbek bei Hamburg, 2007.

Platon, *Kratylos*, Sämtliche Werke. Dt. Übers. Von Friedrich Schleiermacher, neu herg. Von U. Wolf, Bd. 3. Reinbek bei Hamburg, 2007.

Platon, *Phaidros*, Sämtliche Werke. Dt. Übers. Von F. Schleiermacher, neu herg. Von U. Wolf, Bd. 2. Reinbek bei Hamburg, 2006.

W. J. Prior, *Unity and Development in Plato's Metaphysics*, Great Britain, 1985.

Proklos, *Procli Commentarium in Platonis Parmenidem*, in: *Procli Opera Inedita*, ed. V. Cousin, Paris 1864; *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Translated by G. R. Morrow and J. M. Dillon with Introduction and Notes by J. M. Dillon, Princeton, 1987.

S. Rangos, „Plato on the Nature of the Sudden Moment, and the Asymmetry on the Second Part of the *Parmenides*“ in: *Dialogue*, Vol. 53, 2014, S. 538-574.

J. E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics, An account of the interaction between the two opposed schools during the fifth and early fourth centuries B.C.*, London, 1948.

S. C. Rickless, *Plato's Forms in Transition, A Reading of the Parmenides*, Cambridge, 2007.

J. M. Rist, „The Neoplatonic One and Plato's Parmenides“ in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 93, 1962, S. 389-401.

C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*, München, 1910.

R. Robinson, „Plato's Parmenides I“ in: *Classical Philology*, Vol. 37, No.1, 1942, S. 51-76.

R. Robinson, „Plato's Parmenides II“ in: *Classical Philology*, Vol. 37, No. 2, 1942, S. 159-186.

R. Robinson, *Plato's earlier dialectic*, Oxford, 1953.

W.D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951.

- W. D. Ross, *Aristotle*, London-New York, 1995.
- W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics I*, London, 1949.
- W.G. Runciman, "Plato's Parmenides" in: *Classical Philology*, 64, 1959, S. 89-120.
- G. Ryle, "Plato's Parmenides" in: *Mind*, 48, 1939, S. 129-151.
- R. Robinson, *Plato's earlier dialectic*, Oxford, 1953.
- K.M. Sayre, *Plato's late Ontology*, Princeton, 1983.
- K. M. Sayre, „Plato's Parmenides: Why the Eight Hypotheses are not Contradictory“ in: *Phronesis* 23, 1978, S. 133-150.
- R. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik* (Hegel-Studien, Beiheft 45), Habmurg, 2001.
- M. Schofield, "The Antinomies of Plato's Parmenides" in: *C.Q.N.S.* 27, 1977, S. 139-158.
- M. Schofield, „Likeness and Likenesses in the Parmenides“ in: *Form and Argument in Late Plato*, ed. By C. Gill and M. M. McCabe, Oxford, 1996, S. 49-77.
- S. Scolnicov, *Plato's Parmenides*, University of California Press, 2003.
- D. Sedley, „Platonic causes“ in: *Phronesis*, Vol. 43, No. 2, 1998, S. 114-132.
- P. Shorey, *The Unity of Plato's Thought*, USA, 1960.
- A. Speiser, *Ein Parmenideskommentar, Studien zur Platonischen Dialektik*, Stuttgart, 1937.
- C. Steel, "Proklos über Selbstreflexion und Selbstbegründung": in *Proklos Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, herausgegeben von Matthias Perkams, Rosa Maria Piccione, Brill-Leiden-Boston, 2006, S. 230-255.
- J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, München, 1931.
- M. C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, USA, 1971.

- C. Strang, „Plato and the Instant“ in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 48, 1974, S. 63-79.
- N. Strobach, *The Moment of Change: A Systematic History in the Philosophy of Space and Time*, the Netherlands, 1998.
- A. E. Taylor, *Plato. The Man and his Work*, London, 1926.
- R. Trienes, *Das Problem der Dialektik in Platons Parmenides unter Berücksichtigung von Hegels Interpretation*, Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris, 1989.
- R. Trienes, „Die Dialektik des Einen und Vielen. Hegels Logik von 1804/05 im Vergleich zu Platons ‚Parmenides‘ in: *Perspektiven der Philosophie*, Bd. 20, 1994, S. 179-197.
- R. G. Turnbull, *The Parmenides and Plato's Late Philosophy, Translation of and Commentary on the Parmenides with Interpretative Chapters on the Timaeus, the Theaetetus, the Sophist, and the Philebus*, Toronto-Buffalo-London, 1998.
- G. Uphues, *Kant und seine Vorgänger*, Berlin, 1906.
- G. Vlastos, „The Third Man Argument in the Parmenides“ in: *The Philosophical Review*, Vol. 63, No. 3, 1954, S. 319-349.
- G. Vlastos, „Raven's ‚Pythagoreans and Eleatics‘ in: R. E. Allen and D. J. Furley (ed.), *Studies in Presocratic Philosophy, Vol. II. The Eleatics and Pluralists*, London, 1975, S. 166-176.
- J. Whittaker, „Ἐπεκείνα νοῦ καὶ οὐσίας“ in: *Vigilliae Christianae*, Vol. 23, No. 2, 1969, S. 91-104.
- W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, 1999.
- P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg, 1949.
- H. G. Zekl, *Platon Parmenides*, Hamburg, 1972.
- E. Zeller, *Platonische Studien*, Tübingen, 1839.
- C. Zimmermann, *Platons negative Dialektik, Eine Untersuchung der Dialoge*

*„Sophistes“ und „Parmenides“*, Würzburg, 2004.

